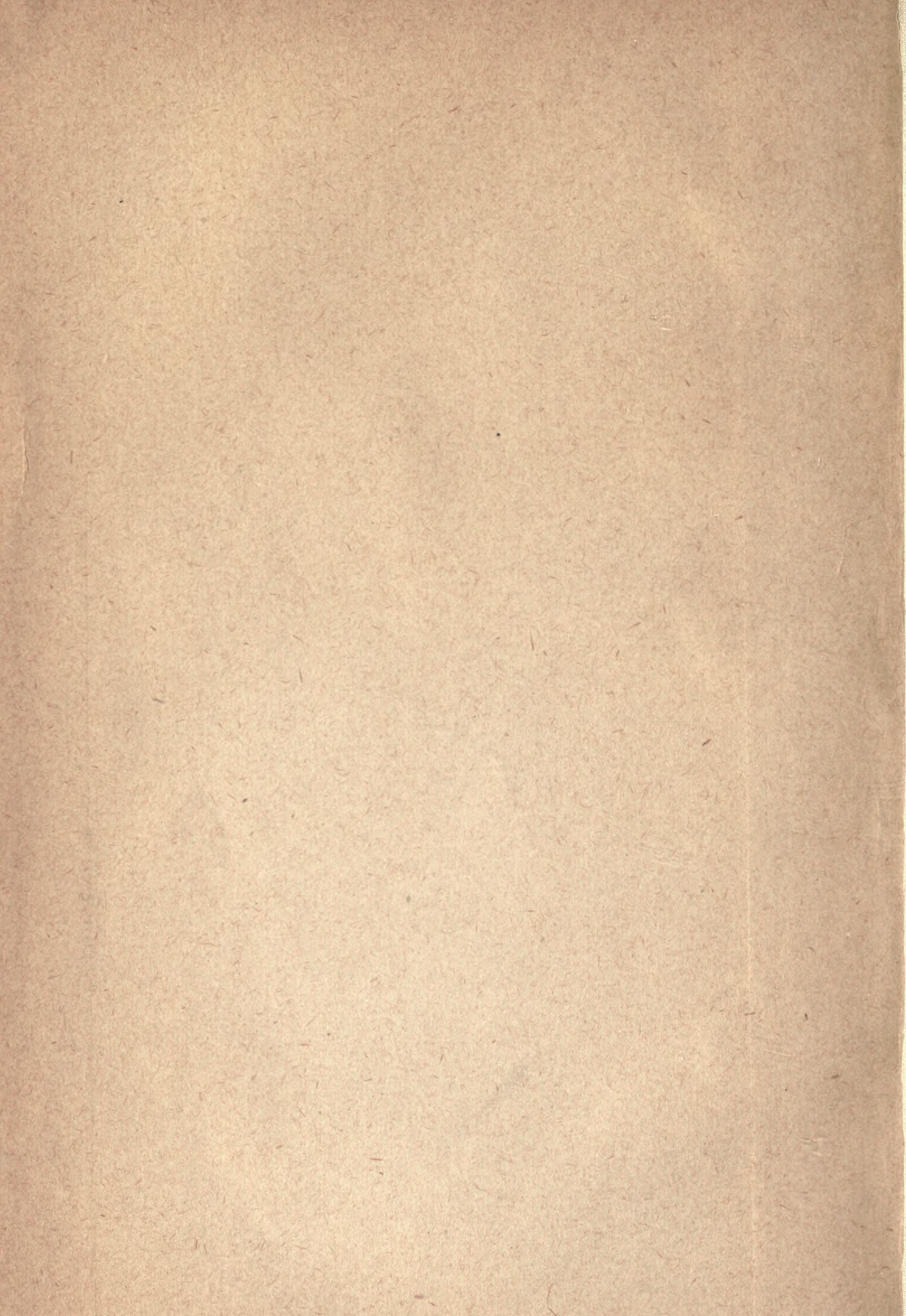








ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

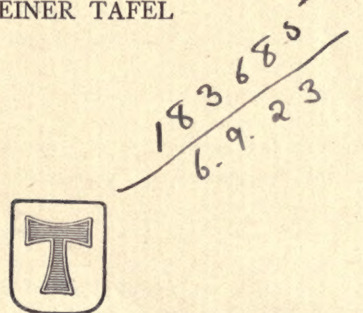
D. KARL MARTI

PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

1910

DREISSIGSTER JAHRGANG

MIT EINER TAFEL



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1910

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen.

Von Professor Dr. Hugo Greßmann in Berlin.

ED. MEYER hat in seinem Buche über „die Israeliten und ihre Nachbarstämme" (Halle 1906) aufs neue die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Patriarchengestalten aufgeworfen und, unter Ablehnung der stammesgeschichtlichen Deutung, ihre Herkunft aus der Mythologie verfochten. Eine Auseinandersetzung mit dieser gut begründeten Anschauung verspricht nur dann lohnenden Ertrag, wenn sie sich nicht auf die Personen allein beschränkt, sondern zugleich zu einer Untersuchung über die Genesis der Erzählungen erweitert. Im Anschluß an die von GUNKEL gewonnenen Resultate der Sagenanalyse, die überall als bekannt vorausgesetzt werden, und angeregt zu einer Nachprüfung der von WUNDT in seiner „Völkerpsychologie" aufgestellten Theorien über die Entwicklung der allgemeinen Literaturgeschichte, will die folgende Abhandlung versuchen, Bausteine zu einem neuen Aufriß der israelitischen Sagengeschichte zu liefern.

1a. Der Name Abrâm ist bisher nicht sicher erklärt worden. Da aber nebeneinander stehen

אַבְרָם und אֲבִירָם
אַבְשַׁי und אֲבִישַׁי
אַבְשָׁלוֹם und אֲבִישָׁלוֹם
אַבְנֵר und אֲבִינֵר,

so muß Abrâm eine Kurzform von Abîrâm sein[1]. Nun fragt sich, ob אֲבִי in diesen Kompositionen als „mein Vater" oder als „Vater" im stat. c. aufzufassen ist. Zugunsten der ersten Möglichkeit könnte man einen Namen wie אֲבִיָּהוּ anführen, der nur übersetzt werden kann: „mein Vater ist Jahu". Trotzdem wird man sich aus mehreren Gründen für die zweite Möglichkeit entscheiden müssen. Denn zunächst wäre die Kurzform

[1] So mit Recht auch ED. MEYER, Israeliten S. 265. Über die folgende Frage äußert er sich nicht. Da er übersetzt „hoher Vater" oder „der Vater ist erhaben", so scheint er den ersten Bestandteil nicht als Suffixform zu betrachten.

bei einem Suffix der ersten Person sehr auffällig, während beide Formen im stat. c. auch sonst bezeugt sind. Es kommt ferner hinzu, daß in analogen Fällen die stat. c.-Form[1] auf û begegnet, wie אֲבִיגַל neben אֲבוּגַל oder אֲחִירָם neben חוּרָם. Endlich ist an Beispiele zu erinnern, wie בֶּן־נֵר „Sohn des Ner", wonach אֲבִינֵר „Vater des Ner" wäre[2]. Da nun auch רָם als Nomen proprium nachweisbar ist, so wäre אֲבִירָם nach der wahrscheinlichsten Etymologie als „Vater des Ram" zu deuten; dementsprechend auch עַמְרָם und חוּרָם. רָם selbst ließe sich am besten als Abkürzung eines theophoren Eigennamens wie יוֹרָם oder יְהוֹרָם verstehen: „Jahu ist erhaben". Man darf indessen zweifeln, ob diese Ableitung richtig ist. Denn die meisten der mit אב und אח zusammengesetzten Bestandteile wie הוד, הַיִל, מָאֵל, שַׁג, שַׁי, גַל, נֵר[3], יָן, לוּד, מָן, מעץ usw. sind für uns völlig undurchsichtig. Die Möglichkeit fremden Ursprungs muß daher auch für אַבְרָם offen bleiben, zumal die dialektische Nebenform אַבְרָהָם eine im Aramäischen geläufige Zerdehnung zeigt[4].

Nun hat UNGNAD neuerdings durch die Veröffentlichung des babylonischen Namens Ab(am)-râma aus der Zeit der „Hammurapidynastie" einen interessanten Beitrag geliefert[5], der geeignet scheint, neues Licht auf den Namen des Patriarchen zu werfen. Dazu schreibt mir Herr Dr. RANKE: „In Kontrakttafeln aus der babylonischen Stadt Dilbat begegnet mehrfach der Personenname A-ba-am-ra-ma[6] (Varianten: A-ba-ra-ma und A-ba-am-ra-am), der bisher noch nicht belegt war, der sich aber ohne weiteres einer bekannten Gruppe von babylonischen Namen nicht religiösen Inhalts einfügt, welche von dem Verhältnis des neugebornen Kindes zur Familie handeln. Solche Namen sind z. B.[7]:

---

[1] Von einer alten „Kasusendung", wie KAUTZSCH § 90 und andere Grammatiker behaupten, kann wohl keine Rede sein.

[2] Man muß sich vor dem Irrtum hüten, als ob der „Vater des Ner" wirklich einen Sohn namens Ner gehabt habe. Diese bei den modernen Arabern übliche Benennung des Vaters ist im Altertum nicht nachweisbar. Die Namen sind vielmehr gegeben und werden, genau so wie bei uns, ohne Rücksicht auf den Sinn verliehen.

[3] אביגל übersetzt man gewöhnlich „mein Vater ist Jubel"; vgl. NOWACK zu I Sam 25 3. Aber גל kann nicht gut „Jubel" heißen. Und אבינר „mein Vater ist eine Lampe"? Beachtenswert ist, daß die beiden Bestandteile נר und גל in dem Gottesnamen נֵרְגַל vorliegen, den man freilich bisher auch nicht erklären kann, der aber sicher nicht hebräisch ist. [4] Vgl. רץ: רהט, בוש: בהת.

[5] A. UNGNAD, Untersuchungen zu den .... Urkunden aus Dilbat (Beiträge zur Assyr. VI, 5). 1909. S. 60.

[6] UNGNAD a. a. O. S. 82.

[7] Wo nichts Anderes angegeben, finden sich die Belege bei H. RANKE, Early Babylonian Personal Names. Philadelphia 1905.

Abam-lâ-îdi[1] „Er hat den Vater nicht kennen gelernt".
Aḫam-arši „Ich habe einen Bruder bekommen".
Aḫam-nerši[2] „Wir haben einen Bruder bekommen".
Aḫam-iršu „Sie haben einen Bruder bekommen".
Aḫam-utta[3] „Ich habe einen Bruder gefunden".
Aḫam-nutta[4] „Wir haben einen Bruder gefunden".
Aḫḫu-waqrû[5] „Die Brüder sind teuer".
Aḫuni[6] „(Er ist) unser Bruder".
Aḫušina „(Er ist) ihr (der älteren Schwester) Bruder".

Im Anschluß an diese Namen wird man Abam-râma am besten „Er hat den Vater lieb" übersetzen[7]; ein Lächeln, das die glückliche Mutter auf den Zügen des Neugebornen zu sehen glaubte, als er seinem Vater gezeigt wurde, mag einem solchen Namen den Ursprung gegeben haben. Auf jeden Fall haben wir es hier mit einem echt babylonischen Namen — nicht etwa mit einem der zu jener Zeit in Babylonien nicht ganz seltenen „westsemitischen" Namen — zu tun; dafür ist die Akkusativform abam beweisend. Freilich ist diese Schreibung abam nur eine historische, und es läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß der Name nicht viel anders als Ab-râm ausgesprochen wurde[8]. Ist aber die Zusammenstellung dieses Ab-râm mit dem Namen des Patriarchen Abrâm berechtigt, so ist der Schluß unabweislich, daß in letzterem nicht ein hebräischer, sondern ein babylonischer Personenname zu erkennen ist". — Dieser Name, so darf man den Ausführungen RANKES hinzufügen, ist dann indessen bei den hebräischen Stämmen, wie Abîrâm und analoge Formen lehren, häufig verwandt und kaum noch als ausländisch empfunden worden. Aber sieht man von der Etymologie und der Herkunft des Namens, die immer bis zu einem gewissen Grade problematisch bleiben werden, einmal ganz ab, so steht doch die Tatsache unumstößlich fest, daß Abrâm im Hebräischen wie im Babylonischen ein geläufiger Personenname gewesen ist. Dadurch

[1] UNGNAD a. a. O. S. 82: „d. i. Postumus".

[2] So sind auch die Personal Names S. 62 unter Aḫam-kallim gebuchten Stellen zu lesen.

[3] UNGNAD a. a. O. S. 83. Möglich ist auch die Übersetzung „Er hat einen Bruder gefunden" (so UNGNAD).

[4] Variante Aḫ-nutta; vgl. MEISSNER, Altbabylonisches Privatrecht Nr. 92: 2 und 2a.

[5] UNGNAD a. a. O. S. 83. [6] Vgl. biblisches אֲבִיהוּא [GRESSMANN].

[7] Auch UNGNAD übersetzt: „Den Vater hat er liebgewonnen(?)", doch ist zu betonen, daß diese Übersetzung nicht absolut sicher ist.

[8] Vgl. die Variante Abam-râm, ferner Aḫ-nutta neben Aḫam-nutta.

allein schon wird seine Deutung als ein ursprünglicher Gottesname unmöglich.

In ägyptischen Urkunden ist der Name Abrâm nur einmal belegt. Die Schoschenkliste erwähnt einen palästinischen Ort, vielleicht bei Hebron, namens Pꜣ ḥkrꜣ ꜣbrm[1], den SPIEGELBERG[2] „Feld des Abrâm" übersetzt[3]. Diese mit Rehabeam gleichzeitige Notiz ist deshalb von Interesse, weil sie ebenfalls von einem Gotte Abram nichts weiß.

Aber auch das in der Genesis Erzählte spricht nicht für einen anfangs mythischen Charakter Abrahams. Das Einzige[4], was man zur Rechtfertigung dieser Behauptung herangezogen hat, ist die Nachricht von der Wohnung Abrahams unter dem Baum[5] Mamre bei[6] Hebron, dessen Heiligkeit aus dem dort gebauten Altare erhellt (Gen 13 18). Diese Tradition kann in der Tat stutzig machen und die Frage nahelegen, ob nicht Abraham eine Baumgottheit Hebrons[7] war. Aber es bleibt die große Schwierigkeit, daß der Baum des Gottes Abraham nicht Abraham, sondern Mamre heißt. Woher dieser Name kommt, weiß ED. MEYER nicht zu erklären. Ist es nicht wahrscheinlicher zu vermuten, daß der Baum ursprünglich dem (hettitischen?) Gotte Mamre heilig war, dann aber durch die israelitische Tradition entheiligt wurde? Solche Profanation pflegt ja gewöhnlich in der Form der Polemik zu geschehen: „Bewahre! Der Baum Mamre ist nicht deshalb ein Gottesbaum, weil hier ein Altar des Gottes Mamre steht, sondern deshalb, weil hier Abraham wohnte,

---

[1] W. MAX MÜLLER, Egyptol. Researches. Tafel 81 Nr. 71 72.

[2] SPIEGELBERG, Ägyptische Randglossen zum Alten Testament. S. 13f.

[3] RANKE schreibt mir dazu: „Die Liste selbst bietet freilich zwei Namen: pꜣ ḥkrꜣ und ꜣbrm. Ob SPIEGELBERGS Zusammenziehung dieser beiden Namen zu einem einzigen berechtigt ist, stehe dahin; doch kommen derartige Zertrennungen von zusammengehörigen Namen durch den unkundigen Steinmetzen allerdings vor".

[4] Die Vermutungen ED. MEYERS, Israeliten S. 263f. über die vier Götter von Hebron hat GUNKEL[3] S 200 treffend zurückgewiesen. Gen 18 ist ein nicht bodenständiges Märchen (s. u.), das erst relativ spät in Hebron lokalisiert worden ist. Die Verehrung der (drei, warum vier?) Engel durch die späteren „Heiden" geht auf Gen 18 zurück. Vielleicht ließe sich die These ED. MEYERS so modifizieren, daß der Name Hebrons „Vierstadt" mit Enak (aber nicht Abraham!) und seinen drei Söhnen Ahiman, Scheschai und Talmai, den vier Geschlechtern (warum Göttern?) der Stadt, zusammenhängt. Übrigens bringt HIERONYMUS (vgl. EUSEBIUS, Onomasticon ed. KLOSTERMANN S. 7 11 ff.) den Namen Vierstadt mit vier dort begrabenen Männern zusammen: Abraham, Isaak, Jakob, Adam magnus.

[5] So wohl richtiger als der Plural.

[6] Der Baum stand nicht in der Stadt. Abraham bleibt naturgemäß vor den Toren der Stadt.

[7] Damit wäre Abraham noch lange nicht eine „kalibbitische Gottheit", wie ED. MEYER will.

der den Altar erst zu Ehren Jahwes errichtet hat". Auf diese Weise konnte sich Israel den fremden Kultort wohl aneignen.

Sara und Saraj sind ebenfalls zwei dialektisch verschiedene Formen. Saraj, wie סִינַי gebildet, entspricht der arabischen Femininendung aj = hebr. ה ָ. LAGARDE hat zuerst auf den nabatäischen Gott דושרא = δουσαρης aufmerksam gemacht, der nach der wahrscheinlichsten Deutung so heißt als „Herr (der Landschaft) von eš-šarā", wie Gebalene noch heute im Munde der Araber genannt wird (DALMAN Petra S. 49). Auch die analoge Namensform des arabischen Gottes Dhu lChalasa scheint auf die Verbindung mit einem Ortsnamen hinzuweisen (WELLHAUSEN Reste[1] S. 42 ff.). Für die Erklärung „Herr der (Göttin) Sara" spricht nichts, auch nicht die Inschrift aus Bosra im Hauran[1]. Aber das ist in der Tat durchaus wahrscheinlich, daß Saraj den Namen einer Landschaft trägt wie Eglon, Balak, Sihon, Ebal u. a. Gerade der Ortsname eš-šarā ist weit verbreitet[2], so daß wir kein Recht haben, an eine bestimmte Gegend, etwa die von Petra, zu denken.

Nun hat man freilich auch Sara für eine zur Heroine herabgesunkene Gottheit und zwar direkt für die Göttin der Machpela ausgegeben. Man wird das Gewicht des Grundes zugestehen müssen, selbst wenn man ihn nicht für zwingend hält. Die heute noch heilige Höhle von Hebron wird seit uralten Zeiten denselben Charakter bewahrt haben. Da Sara besonders auch mit ihr verbunden ist, so liegt es durchaus nahe, sie als ihre Göttin zu betrachten. Aber es bleibt, wie beim Baume Mamre, die Schwierigkeit des Namens, die von ED. MEYER, dem Hauptverfechter dieser These, nicht beseitigt wird. Machpela ist, wie es scheint, der Name der Gegend, in der sich die Höhle befindet. Ist aber Saraj, wie oben gezeigt, wirklich ein Ortsname, so ist der Zusammenhang mit der Machpela nicht ursprünglich und damit die ganze mythische Konstruktion hinfällig. Wäre indessen Machpela der Name der Höhle selbst, so würde Machpela am ehesten das nomen proprium der dort verehrten Göttin sein. Jedenfalls begreift man nicht, warum die angeblich der Sara geweihte Höhle noch einen anderen, völlig unerklärlichen Namen besitzt. Auch hier wird vermutlich der Hergang bei Übernahme der fremden Kulthöhle durch die Israeliten ähnlich gewesen sein wie beim Baume Mamre, indem man die eigene Heroine an die Stelle der fremden Gottheit setzte

---

[1] Vgl. gegen ED. MEYER, Israeliten S. 269 f. die treffenden Bemerkungen von EERDMANS, Alttestamentliche Studien II. Gießen 1908. S. 13.

[2] WELLHAUSEN, Reste[1] S. 47; NÖLDEKE, ZDMG 41 S. 711.

und zugleich den heiligen Charakter des Ortes leugnete, oder ihm wenigstens einen anderen Sinn gab: Hier wohnt nicht diese oder jene Gottheit, sondern hier ist Sara, unsere Stammesmutter, begraben. Da die Hebräer die Höhle als anfängliche Grabstätte Saras, nicht als die Abrahams, betrachteten, so wird man behaupten dürfen, daß das ursprüngliche Kultheiligtum einer weiblichen Gottheit gehörte.

b) Die Namen Ismael, Isaak, Jakob und Joseph sind in der gleichen Weise gebildet. Es sind theophore Namen, teils volle (Ismael), teils verkürzte (Isaak, Jakob, Joseph), aus dem Worte êl „Gott“ und einer Imperfektform bestehend, die eine Aussage über diesen El enthält. „Derartige Bildungen“, so schreibt mir Dr. RANKE, „finden sich häufig unter den südarabischen Namen[1] sowie unter den „westsemitischen“ Namen der Ḫammurapizeit, deren Bedeutung uns keineswegs immer verständlich ist. Vgl. zB.[2] Jabnik-êl, Jadaḫ-êl (Gott weiß), Jadiḫ-êl, Jaḫzar-êl (Gott hilft), Jamlik-êl (Gott ist König?), Jamruṣ-êl[3], Japa-êl, Japi-êl, Jarbi-êl (Gott mehrt), Jaškur-êl[4], Jasi'el[4], Jauḫi-êl[5], ferner die daneben vorkommenden Kurznamen Jadiḫum (vgl. Jadiḫ-êl), Jaḫdunum[4], Jaḫzirum (vgl. Jaḫzar-êl), Jakbarum[4], Jakûnum[5], Japqudum[4], Japium (vgl. Japi-êl), Jarḫamu, Jašarum, Jaširum, Jašubum, Jatarum. Wie man aus den zuletzt aufgezählten Kurznamen auf Vollnamen mit -êl als zweitem Element schließen muß, wird man dies auch bei Jakob, Isaak und Joseph[6] tun dürfen. Mit dem vorauszusetzenden hebräischen Vollnamen Jaʿqôb-êl stimmt völlig überein der bisher zweimal belegte Jaḫqub-êl[7]; damit identisch ist wahrscheinlich die viermal begegnende Form Jaqub-êl und die Kurzform Jaqubum[8]. Bemerkenswert ist, daß auch der Name Ismael in den altbabylonischen Kontrakten als Personenname unter der Form Jašmaḫ-el (Gott hört) erscheint. Unter allen diesen „westsemitischen“ Namen

[1] Vgl. HOMMEL, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung S. 82f.

[2] Wo nichts Anderes angegeben, finden sich die Belege bei H. RANKE, Personal Names. [3] UNGNAD a. a. O.

[4] H. RANKE, Early Babylonian Legal and Business Documents. Philadelphia 1906.

[5] UNGNAD a. a. O.

[6] Joseph-êl (Gott fügt hinzu) ist nicht befremdlicher als יוֹסִפְיָה (Jahu fügt hinzu) Esra 8 10 [GRESSMANN].

[7] So ist, worauf mich UNGNAD aufmerksam gemacht hat, sicher zu lesen anstatt Jaḫbar-êl (Personal Names S. 113). Theoretisch möglich wäre freilich auch Jaḫkub-êl, Jaḫ-qup-el, Jaḫkup-êl.

[8] Ursemitisches ʿAjin wird in Keilschrift bald durch ḫ wiedergegeben, bald nicht ausgedrückt. Anstatt Jaqub-êl und Jaqubum sind auch die Lesungen Jaqup-, Jakub- und Jakup-êl, sowie Jaqupum, Jakubum und Jakupum möglich.

der Ḫammurapizeit ist kein einziger, in dem die Imperfektform einen Gottesnamen bezeichnet, wie ausdrücklich hervorgehoben sei, da ED. MEYER neuerdings den Namen Ismael „'Er hört' ist El" übersetzen und auch die Namen Jakob und Isaak als alte Gottesnamen auffassen will[1].

Zum Beweis für einen Gottesnamen Jakob wird der auf zahlreichen Skarabäen gefundene Name eines Hyksoskönigs herangezogen. Er wird Jʿpq-hr (so meistens), Jʿqp-hr, Jʿqb-hr und Jqb-hr[2] geschrieben und mit „Jaʿqôb ist zufrieden" übersetzt. Nun ist aber an diesem Namen fast alles unsicher. Wenn die Übersetzung des zweiten Elementes richtig wäre[3], so müßte in dem ersten Teil des Namens freilich ein Gottesname gesucht werden, dessen Lesung aber keineswegs feststeht; neben Jʿqb wären Jʿpq und Jʿqp (Jqb scheint defektive Schreibung) durchaus in gleicher Weise möglich. Ist aber die Übersetzung von hr unrichtig — und es ist durch nichts ausgeschlossen, daß hier ebenfalls ein nichtägyptisches Wort vorliegt — so tappt man wieder völlig im Dunkeln. Der Name des Hyksoskönigs allein kann jedenfalls für die Erklärung Jakobs als Gottesname nicht ausschlaggebend sein. Ebenso wenig die unanfechtbare Lesung Jʿqb-ꜣr(l) = Jaʿqôb-êl als Ortsname in der Liste der von Thutmosis III. eroberten palästinischen Städte"[4]. — Wie der Personenname Ismael zum Stammesnamen geworden ist, so gut konnte auch der Personenname Jakobel zum Ortsnamen werden; es liegen eine Reihe von Parallelen vor: Jabneel, Jephthahel, Joktheel, Jesreel usw.

Während der Name Jakob resp. Jakobel nicht sicher zu deuten ist[5],

---

[1] Geschichte des Altertums[2] I, 2. S. 371. Ebenso schon in den: Israeliten S. 252. [Diese seltsame Hypothese ED. MEYERS, die eine unheimliche Fülle verschollener Gottesnamen und eine eigentümliche Namenbildung voraussetzt, wird schwerlich auf Anerkennung rechnen dürfen. Vgl. auch die Ausführungen bei EERDMANS Alttest. Studien II. S. 9ff. GRESSMANN].

[2] M. PIEPER, Die Könige Ägyptens zwischen dem mittleren und neuen Reiche. S. 36 Nr. 10. Ferner GEORGE FRASER, Scarabs Nr. 181. NEWBERRY, Scarabs Taf. XXII Nr. 27. PETRIE, Historical Scarabs Nr. 351. PETRIE, Diospolis parva Taf. XXVII.

[3] Dafür wird der Name ʿnt-hrtj angeführt „die (semitische) Göttin Anat ist zufrieden", den ein Pferd Sethos I. trägt. Der Name eines anderen Hyksoskönigs ʿnt-hr, der vielleicht auch die Göttin Anat enthält, kann die Frage nach keiner Seite hin entscheiden. Bisher ist überhaupt kein Hyksosname als sicher semitisch erwiesen. ED. MEYER hält neuerdings selbst die Hyksos nicht für Semiten, sondern für Hettiter.

[4] W. MAX MÜLLER, Die Palästinaliste Thutmosis III (Mitteilungen der Vorderasiatischen Ges. 1907, 1) S. 27 Nr. 102 und Taf. III. — Über den Ortsnamen Išp-êl vgl. ebd. S. 23 Nr. 78 und SPIEGELBERG, Randglossen S. 13. Die Gleichung mit Joseph-êl ist sehr fraglich, da die Konsonanten nicht übereinstimmen.

[5] Die vom Text selbst angedeutete Übersetzung „El ist listig" paßt nicht recht, da man schwerlich eine solche Eigenschaft dem El beilegen wird. Eher „El belohnt"?

ist der Name Isaak resp. Isaakel völlig durchsichtig: „Gott lacht". Bei ihm soll nach Ed. Meyer u. a. der mythische Ursprung der Gestalt am klarsten sein. Der „Schrecken Isaaks", bei dem Jakob schwört (31 42 53), soll der Kultusname des Gottes von Beerseba sein. Isaak stehe euphemistisch für den „grimmen Blick". Dazu stimme die Forderung des Menschenopfers, die der Sage Iphigeniens völlig parallel sei: „Wie hier aus dem Beinamen der Artemis Iphigeneia sich die Heroine entwickelt hat, die ihr geopfert wird, ... so zweigt sich von dem Gotte ‚der Schrecken Isaaks' der zum Opfer bestimmte Knabe Isaak ab"[1]. Merkwürdig ist zunächst das Schwanken des Gottesnamens, der bald „Isaak", bald „Schrecken Isaaks" sein soll. Wo existiert ferner eine analoge Form des Gottesnamens פחד יצחק „der Schrecken (ist) ‚Er lacht'"? Außerdem müßte nach den angeblichen Parallelen wie Ismael, Israel, Jerachmeel der Name lauten: יצחק פחד. Endlich ist uns der Name des Gottes von Beerseba überliefert, aber nicht als Isaak oder Schrecken Isaaks, sondern als אל עולם 21 33. Allerdings behauptet Ed. Meyer, dieser Name sei völlig indifferent und solle nur das graue Altertum des Kultus bezeugen; denn sonst müsse man dem Schriftsteller auch glauben, daß der Kultus „nur" in Anrufungen und Räuchern bestanden habe, daß „aber nicht geopfert worden sei"[2]. Aber warum soll denn das Räucheropfer, das für die Bamoth durchaus charakteristisch ist, kein Opfer sein?[3] Warum soll êl ʿôlâm als Name des dôd von Beerseba eine künstliche Schöpfung sein, ist doch die Betonung der Ewigkeit bei den ägyptischen Göttern ein fast ständiges Prädikat? Die vielen Schwierigkeiten, die sich der mythologischen Hypothese entgegenstellen, sind der beste Beweis, daß die Konstruktion falsch ist. פחד יצחק ist nicht anders zu beurteilen wie אביר יעקב. So wenig wie Jakob kann Isaak Gottesname sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach hieß der Gott אל פחד, wie אל עולם, אל ראי usw. Nach diesem führt Isaak, der eigentlich „Gott ist schrecklich" genannt sein sollte, den euphemistischen Namen „Gott lächelt". Man hat aber durchaus keine Ursache, den Wohnsitz dieses Numens nach Beerseba zu verlegen. Die Opferung Isaaks, die wohl mit jenem furchtbaren El zusammenhängt, hat sicher nicht in Beerseba, sondern, wie Gunkel wohl richtig erkannt hat, in Jeruel stattgefunden. So ist auch dieser Grund hinfällig, der uns angeblich am meisten zwingen soll, Isaak und damit auch die anderen Patriarchengestalten für ursprüngliche Götter zu halten[4].

[1] Ed. Meyer, Israeliten S. 255. [2] Ebd. S. 258. [3] Das Räucheropfer ist in Israel uralt, wie sich durch eine Fülle von Beweisen dartun ließe.

[4] Über die Jakob- und Josepherzählungen s. u. in anderem Zusammenhange.

2. Die Namen der Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Joseph sind demnach weder als Götter- noch als Stammesnamen nachweisbar, sind auch nicht als solche wahrscheinlich gemacht, wohl aber als simple Personennamen wie Hinz und Kunz. Es gilt nun, daraus die Konsequenzen zu ziehen und die Frage zu beantworten, wie diese Tatsache mit den überlieferten Erzählungen vereinbar ist. Alle Theorien, die, von den angeblichen Götter- resp. Stammesnamen ausgehend, die Geschichten der Erzväter prinzipiell als ursprüngliche Götter- resp. Stammesgeschichten deuten, sind als unhaltbar abzulehnen; wenn auch faktisch vereinzelte Mythen- und Stammesmotive vorhanden sein mögen, so sind doch die Eigennamen von hier aus nicht zu erklären. Wie denn nun? Dürfen wir etwa folgern, daß jetzt die traditionelle Auffassung von den Patriarchen als historischen Einzelpersonen gerechtfertigt sei und daß man ihre Erlebnisse als historische Ereignisse zu betrachten habe? Dieser voreilige Schluß, der einer apologetischen Anschauung nahe liegen mag, würde vor der Kritik nicht bestehen können, da er dem stark sagenhaften Charakter der Genesis keine Rechnung trägt und da er Ungeschichtliches nicht plötzlich in Geschichtliches zu verwandeln vermag. Obgleich Hans und Gretel wirklich Personennamen sind, wie niemand bezweifeln wird, bleibt dennoch das nach ihnen benannte Märchen ein Märchen und kann durch keine Kunst der Apologetik als eine Geschichtserzählung hingestellt werden. Um einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, muß der Grundstock der Patriarchenerzählungen etwas genauer untersucht werden.

a) Analysiert man die von Abraham handelnden Geschichten in dem Werk des Jahwisten und Elohisten, wie es von GUNKEL geschehen ist, so trifft man als die älteste Komposition, in die alles Übrige hineingearbeitet ist, den Sagenkranz von Abraham und Lot[1]. Er ist aus folgenden Einzelsagen zusammengeflochten: 1. aus der Abstammungssage, die Abraham mit Haran verbindet; 2. aus den Kultusortssagen, welche die Altäre bei Sichem und Bethel auf Abraham zurückführen; 3. aus den Stammessagen, die Lot als Vater Ammons und Moabs kennen und von seiner Verwandschaft mit Abraham und dessen Nachkommen wissen; 4. aus den beiden Sagen von Abraham zu Hebron und von Lot zu Sodom. Die ursprünglich selbständigen Sagen sind von den Erzählern miteinander verbunden, indem sie Abraham von Ort zu Ort wandern lassen. Die „Wanderung" oder, wie man auch zu sagen pflegt, das „No-

[1] Gen 12_{1-8} 18_{1-16}. 19_{1-28} 19_{30-38}. Vgl. das Nähere bei GUNKEL³ S. 159ff.

madentum" dieses Patriarchen beruht hier also nicht auf irgend welcher geschichtlichen Erinnerung, sondern ist eine künstliche Konstruktion der Sagensammler, um verschiedene Traditionen zu einer Einheit zusammenzuschweißen. Diese elementare Erkenntnis der Sagenforschung macht alle modernen Bestrebungen, die „Wanderung Abrahams aus Ur in Chaldäa nach Hebron" mit Hilfe der Phantasie als lebendige Wirklichkeit zu gestalten, von vornherein als aussichtslos zu nichte. Kaum irgendwo sind die Resultate der Sagenforschung so bequem nachzuprüfen wie gerade hier, wo die Einzelsagen noch ziemlich lose auseinander fallen. Denn glücklicher Weise haben die israelitischen Erzähler kein Interesse daran gehabt, den Zug Abrahams weiter auszumalen, was an sich leicht möglich gewesen wäre. Es fehlt jede konkrete Schilderung historischer oder kultureller Art. Die vier Stationen sind einfach aneinander gereiht, als wären es vier Tagereisen von Haran bis nach Hebron und als wäre Palästina im Übrigen eine tabula rasa. Man hört von keinem Zusammenstoß des Erzvaters mit der ansässigen Bevölkerung des Landes, die wohl eine Handelskarawane, aber keinen Volksstamm friedlich[1] das Kulturgebiet hätte durchziehen lassen, mochte es sich um Nomaden, Halbnomaden oder Ackerbauer handeln. Mit derselben Geschwindigkeit wie Abraham kommt Sinuhe in umgekehrter Richtung durch Palästina, von Ägypten und der Sinaihalbinsel nach Byblos und Kedem, indem ihn ein Land dem anderen weitergibt[2]. Es wäre falsch, wenn man aus dem Mangel an Reiseerlebnissen und Abenteuern in Palästina schließen wollte, daß dort damals noch keine Städte oder nennenswerten Ortschaften existiert hätten[3]. Vielmehr liegt eine primitive Art der Darstellung vor: die Technik der Reisebeschreibung ist noch nicht ausgebildet. Ansätze dazu finden sich im Buche Exodus, wo wenigstens die „Wüstenstationen" aufgezeichnet sind, die den Weg angeben. Einen dürftigen Anfang mag man auch hier in der Genesis konstatieren, wenn Abraham und Lot von Bethel aus wie moderne Reisende das südliche Palästina überschauen, den

---

[1] Charakteristisch für die Unklarheit, die A. JEREMIAS kennzeichnet, ist die Vorstellung von einem „Eroberungszug" Abrahams, „wenn auch in der mildesten Form" (ATAO² S. 328). Wie ist denn ein solcher Zug zu denken? Da die biblische Erzählung überhaupt nichts von ihm weiß, so redet JEREMIAS von einer „Idealisierung des Berichtes". Also ein idealer Eroberungszug?

[2] Vgl. GRESSMANN, Texte und Bilder. Bd. I, S. 211f.

[3] So hat GARDINER geschlossen: Eine neue Handschrift des Sinuhegedichtes (Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1907 S. 142ff.). Dagegen spricht schon das Netz von Festungen und Städten, mit denen Palästina zur Zeit Thutmosis' III. und der Amarnabriefe überzogen ist.

abweichenden Charakter der Landschaften erkennen und dann in die verschiedenen Sitze ziehen. Denn dort trennen sich die Straßen: die eine führt über Jericho zur Jordanebene hinab[1] in die Gegend des Toten Meeres, wo sich Lot niederläßt, die andere bleibt auf dem Kamm des Mittelgebirges und bringt den Wandernden direkt südwärts bis vor die Tore Hebrons. Die Idee von dem gemeinsamen Zuge Abrahams und Lots und alles, was damit zusammenhängt, ist verhältnismäßig jungen Ursprungs, weil sie die Überzeugung von der Verwandtschaft beider zur Voraussetzung hat. Darauf aber ist man erst verfallen, als Lot zum Stammvater der historischen Völker Moab und Ammon geworden war und ihre ethnologische Zusammengehörigkeit mit Israel feststand. Auch das, was von Abraham in Sichem und Bethel berichtet wird, hat nur die Form einer kurzen Notiz, während uns in der Jakobtradition[2] bessere, anschaulichere und farbenfrohere Erzählungen begegnen, so daß Abraham mit jenen Orten ursprünglich, wie es scheint, nichts zu tun hat. So sind aus der Abraham-Lotkomposition alle Sagen als sekundäre Wucherungen auszuscheiden bis auf die Hebron- und Sodomgeschichte. Diese beiden Erzählungen sind der letzte Kern, an den sich alle übrigen Einzelsagen kristallisiert haben.

Für unser Problem entscheidend ist die Antwort auf die Frage nach ihrer Herkunft. Die Hebronerzählung ist ohne Zweifel so, wie sie heute lautet, eine Ortssage. Aber wir müssen weiter forschen, woher die Ortssage ihren Stoff entlehnt hat. Rein stammesgeschichtliche oder kulturelle Verhältnisse spiegeln sich in ihr nicht wieder, ja sie ist überhaupt nicht bodenständig, wie GUNKEL richtig erkannt hat. Einzelne Züge passen weder zu Hebron noch zum israelitischen Wesen[3] und legen daher die Annahme nahe, daß die Sage aus der Fremde eingewandert und erst später in Hebron lokalisiert worden ist. Wichtiger als das Ursprungsland aber ist die Bestimmung des literarischen Charakters der Erzählung, die als Vorläuferin der Hebronsage zu gelten hat. Entfernt man aus dieser alle Namen und alles Lokalkolorit, so lautet sie in Kürze etwa so: „Als Olim König war, wandelten einst drei Götter auf Erden, um sich mit eigenen Augen nach den Dingen dieser Welt umzuschauen.

[1] Das ist einst im Gegensatz zu heute, wo man meist von Jerusalem zur Jordanebene hinabsteigt, die Hauptstraße gewesen. Auf ihr wandernd sollen auch die Israeliten nach dem Buche Josua das Westjordanland erobert haben.

[2] Gen 33 20 35 4; 28 10ff. 35 1ff.

[3] GUNKEL[3] S. 200 verweist besonders auf das Fehlen des Weines, auf das zu Tische Liegen und auf die Dreizahl der übermenschlichen Wesen.

Während sie unter der Glut der Mittagssonne seufzten, kamen sie zu einem Zelt unter einer schattigen Terebinthe, die zu kurzer Rast einlud. Ein altes, kinderloses Ehepaar, das dort wohnte, nahm sie freundlich auf und bewirtete sie freigiebig, so daß sie neugestärkt den Weg fortsetzen konnten. Zum Dank dafür erfüllten sie den Herzenswunsch der beiden Alten und schenkten ihnen übers Jahr einen Sohn". Wer diese Erzählung liest, wird sie sofort in die Gattung der Märchen einreihen. In der Tat sind uns solche Märchen überliefert[1]. Die Hebrongeschichte ist kein Märchen mehr, sondern eine Sage, weil der Stoff an eine bestimmte Person und einen festen Ort gebunden, auch schon teilweise auf eine höhere Stufe gehoben ist: zwar wandelt die Gottheit noch auf Erden, genau so wie im Märchen, aber das Motiv des Wunsches ist nicht mehr in der ursprünglichen Reinheit erhalten. Denn dem Gott des Märchens ist eigentümlich, daß er dem zu Belohnenden eine, oder gewöhnlich drei, Bitten freistellt. In der Hebronsage jedoch durchschaut das himmlische Wesen die beiden Alten und weiß im Voraus, was sie wählen werden. Die Idee der Gottheit ist also bereits erhabener geworden. Weil das Motiv der Hebronerzählung, die Bewirtung des unerkannten Gottes, überall und nirgends zu Hause ist[2], darf man vermuten, daß es dem Märchen entnommen ist. Denn das Märchen, das im Gegensatz zur Sage weder an einen geographischen Ort noch an eine historische Person geheftet ist, kann als herrenloses Gut von Volk zu Volk wandern und bald hier, bald dort, teils in alter, teils in neuer Form auftauchen, was bei der Sage ausgeschlossen ist[3].

Auch die Sodomerzählung ist ihrer gegenwärtigen Fassung nach eine Ortssage, die am Toten Meere haftet. Aber hier schimmert der ursprüngliche Märchencharakter des Stoffes noch viel deutlicher durch als in der Hebronsage. Zunächst begegnet uns wiederum das schon bekannte Motiv von der Bewirtung der himmlischen Wesen, die diesmal mit der Rettung aus dem kommenden Verderben belohnt wird. Ein zweites in Orient und Okzident weit verbreitetes Märchenmotiv ist die Geschichte von der zerstörten Stadt, die wegen des Frevels ihrer Bewohner durch

---

[1] Vgl. die Zitate bei GUNKEL[3] S. 194.

[2] Die Gastfreundschaft gilt als eine hohe Tugend nicht nur im Orient, sondern überall in primitiven Verhältnissen. Sie sinkt erst im Werte bei sogenannter Kultur.

[3] Mancherlei Material bei GUNKEL[3] S. 194. 200. GUNKEL hat richtig das Märchen als Parallele zur Hebronsage herangezogen und damit wieder einen Schritt vorwärts zur Lösung des Problems getan. Man muß aber, wie mir scheint, noch weiter gehen und die Hebronsage direkt von einem bestimmten Märchentypus aus zu verstehen suchen.

ein Gottesgericht vernichtet wird[1]. Derartige an sich nicht bodenständige Erzählungen sind dann lokalisiert worden, mit besonderer Vorliebe an schaurigen Stätten, die ein solches Ereignis als wahrscheinlich vorspiegeln. Der moderne Forscher wird sich natürlich hüten, die Sage von Vineta als Nachklang historischer Begebenheiten aufzufassen und etwa die Lage der versunkenen Stadt durch Taucher feststellen zu lassen. Bei der Erklärung der Sodomsage aber ist dieser wissenschaftlich veraltete Rationalismus noch immer nicht ganz überwunden[2]. Sobald einmal klar erkannt ist, daß hier ein Märchenmotiv vorliegt, ist jede geologische Deutung von vornherein als verfehlt abzulehnen[3]. Echt märchenhaft ist die Vorstellung von der Gottheit, die auf Erden wandeln muß, um sich persönlich von dem Unrecht der Menschen zu überzeugen, die im Dunkel der Nacht umgeht[4] und nicht duldet, daß man ihr Geheimnis belauscht[5]. Wer es dennoch tut, wird zur Strafe in Salz verwandelt[6].

---

[1] Eine Fülle von Literatur bei GUNKEL[3] S. 214. Einer meiner Schüler, Herr stud. theol. OTTO SCHRÖDER, macht mich noch aufmerksam auf U. JAHN, Volkssagen aus Pommern und Rügen[2]. Berlin 1889. Nr. 223, 249, 256, 293 und P. G. HEIMS, Seespuk. Leipzig 1888. S. 168ff. Vgl. ferner v. d. LEYEN, Deutsches Sagenbuch IV S. 234ff.

[2] Die rationalistische These ist mit großem Scharfsinn und bestechender Ortskenntnis erneuert worden von DALMAN (im Palästina-Jahrbuch, Band IV, S. 77ff.), der annimmt, daß die Städte durch eine „Umkehrung" zerstört seien, während ihr Gebiet durch die immer höher steigende Flut des Toten Meeres allmählich versalzt worden sei. Weil die Existenzbedingungen sich änderten, seien die Orte nicht wieder aufgebaut worden.

[3] Der sagenhafte Charakter der Erzählung erhellt besonders deutlich aus 13 $_{10}$ff., wo überhaupt das ganze Tote Meer als noch nicht existierend vorausgesetzt wird. Es ist nur vom „Jordangau" die Rede, ein Ausdruck, der das Tote Meer nicht mit umfaßt. Sehr bezeichnend ist auch der Vergleich der Landschaft mit dem „Jahwegarten", dem Paradies! Wenn die angeblich in jener Gegend zerstörten Städte Namen haben, so ist das kein Beweis für historische Erinnerung; denn auch Vineta, Stavorn u. a. haben Namen, die wer weiß woher stammen mögen.

[4] Viele Parallelen bei GUNKEL[3] S. 211.

[5] Als Grund für das an Lot ergangene Verbot, sich nicht umzusehen, gilt die Absicht der Gottheit, sich bei ihrem geheimnisvollen Tun nicht belauschen zu lassen. Diese Anschauung hängt ursprünglich mit der Zauberei zusammen: Was im Zauber vor sich geht, ist so schrecklich und gefährlich, daß derjenige, der es wahrnimmt, von ihm vernichtet wird. Darum muß auch der Zauber, wie im Märchen oft befohlen oder erzählt wird, durch rückwärts geworfene Gegenstände vollzogen werden. Vgl. WUNDT, Völkerpsychologie II, 3. S. 94. Beispiele ebenda Anmerkung 3.

[6] WUNDT, Völkerpsychologie II, 3. S. 94 fügt mit Recht zu dem objektiven Moment, wonach geologische Formationen an menschliche Figuren erinnern, noch das subjektive, die psychologische Erstarrung (vgl. I Sam 25 $_{37}$) infolge der schauerlich-geheimnisvollen Vorgänge, die das menschliche Auge sieht. — Eine Parallele zur Verwandlung in eine Salzsäule auch bei ELISABET SKLAREK, Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. Nr. 2: „Glückes Glück" (Variante zum „treuen Johannes"; weiteres Material ebenda Anmerkung S. 288).

Mit der israelitischen Idee von Jahwe haben diese Züge nicht das Mindeste zu tun, sondern sie sind erst später auf ihn übertragen worden. Es ist nicht unwichtig zu beobachten, wie die Sodomsage, der Hebronsage völlig entsprechend, ebenfalls noch deutliche Spuren fremder Herkunft aufweist; denn zum ersten ist von der Bildung des Toten Meeres, die man erwartet, nicht die Rede, zum andern hört man von Schwefel[1] und Feuerregen und vom Rauch eines Schmelzofens, was zum Toten Meere nicht paßt, sondern vom Vulkan hergenommen ist[2]. So zeigt sich auch hier derselbe „literarische" Vorgang, wie das ursprünglich freischweifende Märchen eingefangen und dann als Ortssage an eine bestimmte Lokalität festgebunden wird.

Ist diese Rekonstruktion der literarischen Geschichte, die vom Märchen über die Sage zur Sagenkomposition führt, richtig, so ist damit auch der Ort gegeben, um die Namen Abraham und Lot unterzubringen. Sie gehören der zweiten Stufe, der Einzelsage, an, die dem Märchen noch verhältnismäßig nahe steht, und sind weiter nichts als Personennamen, an die der herrenlose Stoff geheftet wird. Man kann sich das am besten an unseren Märchen klar machen, die ja bisweilen auch mit gewissen Namen unlöslich verknüpft sind. Wie für die jeweiligen Stoffe ,,Hans und Gretel" oder ,,der treue Johannes" typisch sind, so daß niemand daran denkt, andere Namen dafür einzusetzen, so war bei den israelitischen Erzählern der Name Abraham gebräuchlich, wenn die Geschichte von der Bewirtung der unerkannten Gottheit vorgetragen wurde, während man den Namen Lot mit der Erzählung von der „Umkehrung der Städte" zu verbinden pflegte. Die Frage, warum man gerade von Abraham und Lot redete, ist ebenso zu beantworten wie die andere, warum man für das betreffende Märchen Hans und Gretel bevorzugt hat: weil diese Eigennamen sehr geläufig waren in der Zeit, wo die Erzählungen zu Typen geprägt wurden[3]. Später sind sie, wie das bei Personennamen

---

[1] Vgl. in dem eben genannten Märchenbuch Nr. 1: „Der Königssohn, der sich nach der Unsterblichkeit sehnte", kehrt zur königlichen Residenz zurück. „Er geh näher darauf zu, und da war ein Schwefelsee aus ihr geworden, der mit blauen Flammen brannte wie guter Pflaumenbranntwein" (S. 12).

[2] Näheres bei GUNKEL[3] S. 215 f.

[3] Auch wenn der Name Abraham ursprünglich babylonisch sein sollte, wird es doch kaum erlaubt sein, daraus zu schließen, daß der Stoff des Märchens und der Name des Märchenhelden aus Babylonien nach Palästina gewandert sei. Denn erstens pflegt bei innerer Aneignung des Stoffes der fremde Name sofort durch einheimische ersetzt zu werden. Zweitens wäre bei jener Hypothese schwer begreiflich, wie Abraham zum Ahnherrn gerade der Hebräer werden konnte.

oft geschieht, aus der Mode gekommen, während die Sagenerzähler an den alten Namen festhielten, ja immer mehr Geschichten auf sie häuften. Man sieht daraus zugleich, in eine wie alte Zeit die Eigennamen Abraham und Lot zurückreichen müssen, und begreift daher um so leichter, daß sie zu Stammvätern umgedeutet werden konnten. Wenn Lot, wie bereits vermutet worden ist[1], erst nachträglich zum Ahnherrn von Moab und Ammon gemacht werden konnte, so dürfte dieselbe Annahme auch für Abraham auf keine Schwierigkeiten stoßen. Die Umwandlung des Märchens zur Sage, das darf man mit großer Bestimmtheit behaupten, ist in Hebron oder vielleicht noch richtiger in der Wüste Juda[2] erfolgt; denn dort und nur dort hatten die Erzähler ein Interesse daran, die eine Geschichte mit dem Baume von Mamre, die andere mit dem Toten Meere zu verbinden. Dorthin weist auch die Sage von Isaaks Opferung, die als Kultussage von Jeruel[3] in der Wüste Juda lokalisiert ist. Während Jakob erst durch eine spätere Sagen-Verknüpfung in die Genealogie Abrahams eingefügt worden ist, gehört Isaak von Hause aus mit Abraham zusammen: er hat keine selbständige Existenz gehabt, sondern ist immer „der Sohn seines Vaters" gewesen. So erklärt sich am einfachsten, daß die Geschichten beider in derselben Gegend spielen: in der Wüste Juda und dem Negeb. Später hat Isaak einen Halbbruder erhalten in Ismael, von dem die älteren Erzählungen noch nichts wissen. Überall wo uns Ismael in der Genesis begegnet, scheint er die Personifikation des gleichnamigen Stammes zu sein. Über dies ungleiche Paar sich zu wundern, liegt kein Anlaß vor, da die israelitische Sagenwelt mancherlei Parallelen aufzeigt. Wie Isaak neben Ismael steht, so Abel neben Kain, Thamar neben Juda, Dina neben Simeon und Levi. In diesen Paaren ist immer nur der zweite Teil als Personifikation eines Stammes aufzufassen und zugleich als der jüngere gegenüber dem ersten zu betrachten, wie die genauere Analyse lehrt. Da die Stammesnamen ursprünglich und auch später noch Personennamen sind, so empfindet der Israelit die Ungleich-

---

[1] Vgl. ED. MEYER, Israeliten S. 261, 311. Allerdings tut er dies nur faute de mieux, weil er bei Lot nichts (scil. Mythologisches oder Stammesgeschichtliches) ermitteln kann.

[2] Nirgendwo wird vorausgesetzt, daß Abraham in Hebron selbst weilt, sein Zelt steht unter dem Gottesbaum östlich von Hebron (der nach dem PILGER VON BORDEAUX zwei römische Meilen = drei km entfernt ist). Von der Wüste Juda, aber nicht von Hebron aus, blickt man über das Tote Meer hinüber in die Gegend von Moab und Ammon.

[3] Vgl. den Beweis bei GUNKEL[3] S. 241.

heit innerhalb der Paare nicht so wie wir, die wir historisch geschult sind und zB. bei Ismael sofort den Stamm vor Augen sehen[1].

b) Überblickt man die Genesis als Ganzes, so zerfällt sie in drei Teile, die religionsgeschichtlich wie literargeschichtlich toto coelo voneinander abzuweichen scheinen. In der Mitte stehen Kap. 12—36 als Sagen, bei denen der spezifisch israelitische Charakter durchaus überwiegt. Erst bei genauerem Zusehen erkennt man, daß sie im letzten Grunde einen fremden Kern enthalten, den ich als internationalen Märchenstoff bezeichnet habe. Diese Erzählungen sind von zwei Gruppen eingerahmt, deren ausländischer Ursprung trotz der israelitischen Übermalung längst durchschaut ist. Die These, daß Kap. 1—11 Mythen mit stark babylonischem Einschlag sind, bedarf heute keines Beweises mehr. Wie auch diese Mythen aus Märchenstoff entstanden und aufgebaut sind, das hoffe ich bei anderer Gelegenheit zeigen zu können[2]. Weniger allgemein zugestanden ist wohl das ägyptische Gepräge, das Kap. 37—50 aufgedrückt ist. Hier ist die Herkunft des Materials aus der Märchenliteratur am deutlichsten zu konstatieren. Darum mag die Josephgeschichte der Besprechung der Jakoberzählungen vorangehen.

Mit Recht ist der mehr oder minder geschickte Versuch[3], die Josephsage in Stammessage aufzulösen, als verfehlt abgelehnt worden: „Sehr große und bedeutsame Partien der Sage sind es, die weder historische noch ätiologische Grundlage zu haben scheinen: so besonders Josephs Schicksale in Ägypten, bei denen Joseph nichts als eine Privatperson ist, und in denen jeder Gedanke, daß Joseph eigentlich ein Stamm sei, ganz unmöglich sein würde"[4]. Eine klare Antwort aber, woher der Stoff gekommen ist, wenn er weder mythischen[5] noch stammesgeschichtlichen

---

[1] GUNKEL hat das Richtige instinktiv empfunden, wenn er neben dem Stammesgeschichtlichen einen rein „novellistischen" Stoff in der Dina- und Thamarsage unterscheidet ([2] S. 329, 369). Er setzt „novellistisch" stets in Anführungsstriche und fügt an der letzten Stelle als erklärendes Attribut hinzu: „für uns undurchsichtig". Mittlerweile hat er in der Deutschen Rundschau 1905 S. 68f. auf das Buch Ruth und den Isismythus als Parallelen zur Thamarsage aufmerksam gemacht. Der Stoff aber ist nicht dem Mythus, sondern dem Märchen entlehnt und von dort aus in den Mythus und in die Sage gelangt. Entscheidend ist die Tatsache, daß es sich um internationales Gut handelt.

[2] Die prinzipielle Erkenntnis verdankt die Wissenschaft dem genialen Scharfblick WUNDTS in seiner Völkerpsychologie.

[3] Hier ist besonders STEUERNAGEL zu nennen.

[4] GUNKEL[2] S. 352. Dort auch Ansätze zur richtigen Erkenntnis.

[5] Die wilden Phantasien der Astralmythologen zu widerlegen, möge man mir erlassen, da die Polemik völlig unfruchtbar ist.

5. 1. 10.

Ursprungs sein soll, ist noch nicht gegeben, obwohl sie nahe genug liegt. Vergegenwärtigen wir uns den Aufriß der Josephsage: Der jüngste Sohn seiner Eltern wird von den Brüdern, die ihn hassen, in eine Grube geworfen und dann als Sklave in ein fernes Land verkauft, wo er nach allerlei Abenteuern zu Reichtum und Ehren gelangt. So kommt es, daß die Brüder, ohne es zu wissen, seine Hilfe in Anspruch nehmen, aber nachdem sie von ihm erkannt worden sind und seine Verzeihung erhalten haben, zu ihm in die Fremde ziehen und sein Glück teilen. So wie die Josephsage heute vorliegt, ist sie von GUNKEL richtig als Novelle definiert worden; ich würde noch genauer sagen Abenteuernovelle. Als ihr Vorläufer darf das Glücksmärchen gelten, von dem sie sich durch das Abstreifen der phantastischen Züge, durch die Bereicherung mit kulturhistorischem Gut und durch die Vertiefung der Psychologie unterscheidet. Läßt man alles Beiwerk außer Acht und betont nur die konstitutiven Elemente der Erzählung, so kann man ein westslawisches Märchen als Parallele anführen, das denselben Aufriß hat: Michael wird von seinem Oheim, der ihn töten will, in eine Grube gebracht und dort im Stich gelassen. Als er der Gefahr glücklich entronnen ist, wandert er in die weite Welt, wird von einem Schloßherren freundlich aufgenommen und nach dessen Tode zum Erben der gesamten Güter eingesetzt. Eines Tages kommt der unterdes verarmte Oheim, um zu betteln, aufs Schloß, wird von Michael sofort erkannt und dort behalten. Auch ein älterer Bruder Michaels wird geholt, um sein Glück zu teilen[1]. So ist das Gerippe der Josephsage dem Typus der Glücksmärchen verwandt.

Aber auch das Fleisch und Blut, mit dem man das Gerippe umkleidet hat, stammt zum größten Teil aus dem Märchen. Wir sind heute in der angenehmen Lage, diese Behauptung wenigstens an zwei Beispielen schwarz auf weiß rechtfertigen zu können. Die Erzählung von der verleumderischen Ehebrecherin, die an sich nichts Märchenhaftes hat, ist auch in der ägyptischen Literatur überliefert und zwar in einem Zusammenhange, der ein unverkennbares Märchengepräge trägt[2]. Dasselbe gilt von der Geschichte des versteckten Bechers in den Kornsäcken der Brüder Josephs; in dem ägyptischen Märchen von der „wunderbaren Geburt der Kinder des Re“ wird von drei Königskronen erzählt, welche die himmlischen Paten in einem Gerstensack verbergen. Und wie jener Becher, aus dem Joseph zu weissagen pflegt, geheime Zauberkräfte hat, so verstehen diese Kronen zu singen, musizieren, tanzen und

[1] WENZIG, Westslawischer Märchenschatz. Leipzig 1857. S. 26ff.

[2] Vgl. GRESSMANN, Texte und Bilder, Band I, S. 223f.

kreischen, kurz allerlei Dinge, an denen sich das Herz eines Königs erfreut[1]. Märchenhaft ist ferner die Gestalt des Traumdeuters, dessen Orakel sämtlich eintreffen[2], und der sich durch diese Kunst vom Sklaven zum mächtigsten Manne nach dem König emporhebt. Hier haben wir indessen schon ebenso wie in der Gestalt des Getreideaufsehers, die unlängst durch den Janḫamu der Amarnabriefe erhellt worden ist, und in manchen anderen Einzelheiten die Einflüsse der ägyptischen Kultur vor uns, welche die Erzählung über das ursprüngliche Glücksmärchen hinausheben und sie in einer für den Kulturhistoriker unschätzbaren Weise bereichert haben. Viele Elemente der Josephsage sind zweifellos ägyptischen Ursprungs; bei den konstitutiven Bestandteilen ist keine sichere Entscheidung über die Herkunft möglich. Jedenfalls aber ist eine Vergleichung der ägyptischen Märchen mit der Josephsage nach Form und Inhalt ein dringendes Bedürfnis. Vermutlich wird sich dann herausstellen, daß die israelitischen Erzählungen den ägyptischen weit überlegen sind durch den in ihnen waltenden Vorsehungsglauben.

Joseph ist anfänglich nichts weiter gewesen als der Held des der Novelle zugrunde liegenden Glücksmärchens, wie Michael in der zitierten westslawischen Geschichte. Später ist er zum Stammvater Ephraims und Manasses geworden und in die Genealogie Jakobs eingereiht. Den Antrieb dazu gab wahrscheinlich die Tatsache, daß die beiden Stämme Ephraim und Manasse ebenso wie Joseph auf ihren Wanderfahrten nach Ägypten verschlagen wurden[3]. Das Stammesgeschichtliche, das dem märchenhaften Stoff eingefügt ist, fällt als späterer Fremdkörper deutlich heraus und kann entfernt werden, ohne das Gewebe des Ganzen zu zerstören. Es gehört nicht zum Fundament, sondern zum oberen Stockwerk. Die Umdeutung der privaten Erlebnisse in die eines Stammes, die wohl schon von den späteren Sagenerzählern und dem Sammler vollzogen wurde, ist sekundären Ursprungs. Anfangs aber handelt es sich nur um einen hebräischen Jüngling namens Joseph, der als Sklave nach Ägypten verkauft wurde und dort allerlei Abenteuer im Stil des Märchens erlebte.

c) Um die Gestalt Jakobs sind zwei Sagenkränze geflochten, von denen der eine mit Esau, der andere mit Laban verknüpft ist. Da der Jakob-Esau-Sagenkranz den Rahmen bildet, in den der Jakob-Laban-Sagenkranz eingestellt ist, so wird man jenen a priori für den älteren

---

1 Ebenda S. 222f. 2 Zu den sieben fetten und mageren Jahren ebenda S. 233.

3 Daß Ephraim und Manasse, als der Kern des späteren Volkes Israel, in Ägypten gewesen sind, steht mir als historische Tatsache aus anderen Gründen fest.

halten dürfen[1]. Beide haben in gewisser Beziehung einen völlig voneinander abweichenden Charakter. Die Jakob-Laban-Geschichte ist fast ausschließlich Kultursage (s. u.). Ortsnamen, wie der Gileads, spielen nur eine Nebenrolle. Außer der Verschlagenheit, die den Hirten auszeichnet, wird auch die Körperstärke Jakobs verherrlicht (28 11 29 10 31 45). Doch überragt sie niemals, so ungewöhnlich sie sein mag, das menschliche Maß. Die Religion ist verhältnismäßig hoch entwickelt. Weder Gott noch seine Engel erscheinen leibhaftig auf Erden, sondern offenbaren sich im Traum. Das ist die Anschauung, die der späteren israelitischen Religion entspricht. Eine ganz andere Luft weht uns aus den Jakob-Esau-Sagen entgegen. Zunächst trifft man Ortssagen, die eine seltsame Gottesvorstellung enthalten und dem Jakob übermenschliche Kräfte beilegen. Mahanaim hat seinen Namen daher, weil Jakob dort auf das „wilde Heer" gestoßen ist (32 2f.). Wenn dies in Mahanaim gelagert haben soll, so muß es leibhaftig auf der Erde gewandert oder durch die Luft geritten sein, wie es das Märchen erzählt. Man darf diesen Unterschied der Gottesauffassung nicht etwa auf zwei Quellenschriften zurückführen. Er ist sehr viel älter und eine nicht loszulösende Eigentümlichkeit zweier, voneinander abweichender Erzählungstypen.

Noch charakteristischer ist die Ortssage von Penuel (32 23—33), besonders interessant deshalb, weil sie zu den wenigen israelitischen Ortssagen gehört, die nicht mit einem Heiligtum verbunden sind. Ihr Stoff ist den Zaubermärchen entlehnt. Das Thema ist der Ringkampf des Märchenhelden mit einem übermenschlichen Kobold, dem er den Zaubersegen entreißt. Durch die Lokalisierung an einer Furt ist aus dem Kobold speziell ein Flußdämon geworden, der die Furt hütet und nicht duldet, daß jemand ohne ein Geschenk oder eine Opfergabe den Fluß durchschreitet[2]. Jakob hat es gewagt, um die mitternächtige Stunde mit seinem Vieh und seiner Familie die Furt zu passieren. Als alles glücklich hinübergebracht und er noch allein zurückgeblieben ist, springt plötzlich aus dem Oleandergebüsch des Jabbok der Flußneck auf ihn zu, ringt mit ihm und will ihn würgen, weil er die Kühnheit gehabt hat, die mitternächtige Ruhe des Dämons zu stören. Unentschieden wogt der Ringkampf hin und her. Da aber die Morgenröte herannaht, so verletzt

---

[1] Zu demselben Urteil ist GUNKEL[2] S. 259 gelangt, obwohl er einen anderen Weg eingeschlagen hat.

[2] Eine Fülle ethnologischen Materials bei FRAZER in den Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor. Oxford, 1907. S. 136ff. Er hat die Erklärung dieser Erzählung sehr gefördert, wenn ich auch nicht alle Folgerungen mitmachen kann.

der Dämon, der wie die Götter und Elfen des Märchens bei Sonnenaufgang verschwunden sein muß, die Fechterregeln und schlägt dem Jakob auf die Hüfte, daß sie verrenkt wird[1]. Dieser aber ist kräftig genug, den Neck auch jetzt noch nicht loszulassen, und kehrt den Spieß um. Jetzt fordert er, und der Dämon muß gehorchen, wenn er noch vor Sonnenaufgang loskommen will. Jakob verlangt den Namen des Dämons zu wissen. Vielleicht wurde einmal erzählt, daß dieser seinen Namen verriet. Seitdem war er Jakob untertan; dieser brauchte nur zu rufen, so war der Geist da, genau wie im Märchen. Nach dem jetzigen Stande der Erzählung begnügt sich Jakob freilich mit einem Zaubersegen: er erhält den Namen „Gottesstreiter" und mit dem Namen natürlich auch die in ihm verborgene Zauberkraft. Seitdem ist er Menschen und Göttern überlegen. An die Sage ist noch ein ätiologischer Kultritus gehängt. Daher essen die Israeliten keine Hüftmuskeln mehr. Denn sie wissen, daß der Hüftmuskel gelähmt wird, wenn man auf den Nerv schlägt. Wer einen gelähmten Hüftmuskel ißt, wird selbst gelähmt und würde hinken[2] wie Jakob nach dem Ringkampf mit dem Furtdämon des Jabbokflusses. Wer diesen märchenhaften Charakter der Penuelsage einmal klar erkannt hat, wird sich hüten, daraufhin Jakob für einen depotenzierten Riesen oder gar Gott zu erklären. Im Märchen kämpfen auch Menschen mit Dämonen und Ungeheuern.

Überwiegt hier die Kraft Jakobs, so in der Esausage seine Schlauheit. Stärke und Klugheit, das sind ja die typischen Eigenschaften des Märchenhelden, weil sie das Ideal des primitiven Menschen sind. Jakobs Gegenstück ist der dumme Esau. Es ist ja längst erkannt und betont worden, von GUNKEL, ED. MEYER, EERDMANS u. a., daß Esau erst spät und künstlich mit Edom identifiziert worden ist. Die Stammessage ist auch hier nicht das Fundament, sondern das oberste Stockwerk. Allerdings hat man noch nicht alle Konsequenzen daraus gezogen[3] und namentlich die Jakob-Esausage nicht ihrem Ursprunge nach genügend

---

[1] So wenigstens nach der deutlichen Aussage des Textes. Ich bezweifle, ob je erzählt wurde, Jakob habe den Hüftnerv des Gottes geschlagen. Die Varianten der beiden Rezensionen sind sonst ganz geringfügig. Der ätiologische Kultritus muß jedenfalls mit dem Hinken Jakobs zusammenhangen.

[2] Auch dafür hat FRAZER a. a. O. einen interessanten Beleg aus dem Gebiet der nordamerikanischen Indianer beigebracht: Die Cherokesen essen den Kniekehlenmuskel des erlegten Wildes nicht, entweder weil sich sonst die Sehne des Menschen zusammenziehen würde oder weil er sonst nicht laufen könnte.

[3] So hält ED. MEYER, Israeliten S. 329, 387 die Edomiter um Esaus willen für ein Jägervolk. Aber wo ist Edom sonst so geschildert?

erklärt. Den richtigen Weg hat GUNKEL gewiesen, der als ältestes Thema den Wettstreit zwischen dem Hirten und dem Jäger vermutet[1]. Solche Karrikaturen der verschiedenen Stämme und Stände entsprechen dem Horizont primitiver Menschen, sind darum in der alten Zeit sehr beliebt gewesen und begegnen noch im modernen Orient[2]. Die Jakob-Esausage ist in einem Hirtenstamm geprägt, da der Jägerstamm verspottet wird. Dem Hirten gilt der Jäger als leichtsinnig und dumm, weil er von der Hand in den Mund lebt und sich nicht um das Morgen kümmert. Er belustigt den Hirten, weil seine Kleider schon von fern nach dem Waidwerk duften. Dem Hirten, der sein Zelt hat, ist es unbegreiflich, wie der Jäger auf dem Felde umherschweifen und unter freiem Himmel schlafen mag. Daher vergleicht der Hirt sich mit dem richtigen, ordentlichen Menschen, den Jäger aber mit den wilden, unvernünftigen Tieren[3]. Darum eben muß Esau über und über behaart sein wie ein zottiger Ziegenbock. Mag sich dies auch aus der vorauszusetzenden Karrikatur erklären, so ist doch die Nachahmung Esaus durch Jakob in Kap. 27 nicht ohne weiteres verständlich. Vielleicht darf man vermuten, daß diese Erzählung durch bestimmte Riten des Jägerstandes angeregt ist. Es ist eine uralte, überall in der Welt verbreitete Sitte, die Gestalt des Gottes zu imitieren. Am bekanntesten sind die Kultbräuche, bei denen Vegetationsdämonen mit Masken, Bildern und Gewändern dargestellt werden, um durch diesen Zauber die Fruchtbarkeit des Bodens zu gewährleisten. So waren die Tänzer der Satyrspiele mit Ziegenfellen und Bocksschwanz bekleidet. Solchen Mimus haben auch die Semiten geübt: Es sei an die babylonischen Priester des Fischgottes erinnert, die in eine Fischhaut gehüllt waren[4], an die mit Schaffellen behangenen Priester der Schafgöttin auf Kypros[5], an die Tiermasken der christlichen Araber, die den frommen Bischöfen Sorge bereiteten[6], in Israel vielleicht an den Theraphim[7]. Die

---

[1] GUNKEL² S. 279.

[2] Diese Verspottung der verschiedenen Stände und Volksstämme ist ein geläufiges Thema der Schattenspiele (Puppentheater, türkisch Karagöz) in Kairo.

[3] Vgl. die in Märchen vorkommende Gestalt vom „behaarten Mann", der „über und über mit Haaren bedeckt ist, fast wie ein unvernünftiges Tier"; vgl. Ungarische Volksmärchen, ausgewählt und übersetzt von ELISABET SKLAREK. Leipzig 1901. S. 130ff. Bekannt ist ferner das deutsche Märchen vom „Eisenhans" (GRIMM No. 136). Weitere Parallelen bei REINHOLD KÖHLER, Kleinere Schriften. Weimar 1898 Band I, S. 333 Anm. 1.

[4] GRESSMANN, Texte und Bilder, Band II, Abb. 100.

[5] W. R. SMITH, Religion der Semiten S. 335. [6] Ebenda S. 335 Anm. 760.

[7] Wenn der Theraphim eine Gesichtsmaske war, was I Sam 19 durch den Scherz Michals nahegelegt wird, und der Ephod das entsprechende Kleid: Beim Orakelerteilen kündete der Priester in der Maske und dem Gewande der Gottheit die Zukunft. Wie

zauberhaften Tänze und Darstellungen sind früh wie beim griechischen Satyrspiel zur Burleske und zum Mummenschanz herabgesunken. Nun bleibt noch die merkwürdige Parallele mit Usoos, die man oft herangezogen hat, die aber gerade in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung gewinnt[1]. Usoos war auch ein Jäger; er lehrte die Menschen aus den Fellen der erlegten Tiere Kleider zu fertigen und das Blut an die heiligen Steine zu streichen. Man darf daraus schließen, daß in seinem Kultus die Priester bei der heiligen Handlung die Felle der dargebrachten Gazellen- oder Hirschböcke trugen. So empfiehlt sich auch von hier aus die Identifikation Esaus mit Usoos[2], doch hat man keinen Grund, Esau für einen ursprünglichen Gott zu halten. Viel näher liegt es, beide auf die gemeinsame Urgestalt des Jagddämons oder des Bocksatyrs zurückzuführen[3], der für PHILO BYBLIOS zum Gott emporgestiegen, für die

dem auch sei, jedenfalls wurde der Theraphim auch zu Zauberzwecken verwandt: Jakob verscharrt ihn und die Ohrringe unter dem Gottesbaum bei Sichem (35 2 ff.; daher „Zauberbaum" 12 6). Sie vertraten gewissermaßen die Amulette oder Reliquien, die einen profanen Ort heiligen, hatten hier aber zugleich den Zweck, durch dieses heilige Terrain einen Schutzwall gegen die verfolgenden Feinde zu bilden: „Es lag aber ein von Gott gewirkter Schrecken auf den Städten, so daß man die Söhne Jakobs nicht verfolgte" (35 5). Die beste Parallele dazu erzählt OLYMPIODOR (FHGr IV S. 63 fr. 27): Zur Abwehr von Feinden waren bei der illyrischen Grenze drei silberne Bildsäulen, die Hände auf dem Rücken gefesselt, am heiligen Orte vergraben, so daß ihr Gesicht nach Norden gewandt war. Als man sie aus der Erde nahm, brachen die Feinde ein.

[1] PHILO BYBL. fr. 2, 7 f.

[2] Gegen die Identifikation von Usoos mit Usû (Alt-Tyrus) vgl. ED. MEYER, Israeliten S. 278 Anm.

[3] Für diese These läßt sich geltend machen: 1. Esau wird als ein שעיר „ein Bocksdämon" geschildert. 2. Die Kleider, die wohl späterer Ersatz für das ursprünglich angewachsene Fell sind, duften wie die Tierfelle. 3. Esau ist ein „Mann des Feldes", während Jakob „in Zelten wohnt". Es scheint fast, als hätte Esau überhaupt keine Wohnung wie der Bockssatyr, der durch die Felder streift, wie Eabani, dessen Gestalt noch deutlicher die des Vegetationsdämons bewahrt hat. 4. Wie für Eabani der gierige Liebesgenuß, so ist für Esau die gierige Gefräßigkeit bezeichnend. Man müßte dann allerdings annehmen, daß das Wortspiel auf Edom erst später hinzugefügt ist. Das macht keine Schwierigkeit, im Gegenteil, wie sollte man wohl darauf verfallen sein, gerade die Edomiter für besonders gefräßig auszugeben? Die Israeliten schlangen gewiß nicht minder, wie es noch heute die Araber in entsetzlicher Weise tun. Die Satyrn verkörpern das Triebleben der Natur, vor allem den Zeugungstrieb, daher sind sie zu beliebten Motiven der obszönen Kunst geworden. 5. Die Dummheit ist für Esau so charakteristisch, wie für den mittelalterlichen Teufel, der ja auch nur ein verkappter Satyr ist. Esau ist so dumm, daß er die Linsen nicht kennt und den Wert der Erstgeburt nicht zu schätzen weiß. Immer wird er von Jakob übertölpelt; in der Szene vor Isaak wird seine Unbeholfenheit köstlich gezeichnet. 6. Die Imitation Esaus durch Jakob. — Die Nebeneinanderstellung von Jakob und Esau wäre unter dieser Voraussetzung noch nicht so wunderbar, wie die von Eabani und Gilgameš; denn in diesem Falle steht der ursprüngliche Vegetationsdämon neben einem von Hause aus historischen König!

Sagenerzähler in Israel dagegen zur Scherzfigur herabgesunken ist. Ihn mit Edom-Seir zu kombinieren, war später ein köstlicher Schabernack für die guten Freunde und getreuen Nachbarn. Jedenfalls ist dies erst später geschehen, wie aus der Erzählung selbst noch deutlich ersichtlich ist. Denn als Esau-Edom gesegnet wird, da hören wir kein Wort von der Jagd, wohl aber vom „Schwert" (v. 39f.). Demnach war Edom gar kein Jägervolk, wie überhaupt im ganzen Alten Testament weder von einem Jägerstamm noch von einem Jägerstand die Rede ist, wie auch die Araber niemals und nirgendwo Jäger sind[1]. Anders mochte es mit den Phönikern sein, in deren Gebiet der Libanon mit seinem reichen Wildbestande lag. So geht aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Jakob-Esausage im letzten Grunde auf den Stoff eines ausländischen (Kultur-) Märchens zurück.

d) Resultat. Als Vorstufe der in der Genesis gesammelten Sagen erscheinen überall solche Stoffe und Motive, die sich teils direkt in den Märchen anderer Völker wiederfinden, teils als auf der Märchenstufe stehend charakterisieren lassen. Man darf darum die von WUNDT aufgestellte allgemeine These, daß das Märchen der Vorläufer der Sage sei, für das Alte Testament als richtig anerkennen. Zwar sind uns israelitische Märchen im eigentlichen Sinne des Wortes nicht aufbewahrt worden, aber die Verwandtschaft mancher Sagen, wie die von Hebron, Sodom, Penuel, Joseph, Bileam[2], mit den Märchen ist noch so groß, daß man sie fast als Kunstmärchen ansprechen darf. Auch in den Erzählungen der historischen Bücher wie in den Sprüchen, Allegorien und Visionen der Propheten[3] sind mancherlei Märchen und Märchenmotive enthalten. Die Israeliten, so darf man daher behaupten, haben wie alle antiken Völker primitive Erzählungen besessen, die man am besten unter dem Namen „Märchen" zusammenfaßt. Diese Annahme macht um so weniger Schwierigkeit, als jetzt ägyptische Märchen bis 1800 v. Chr. literarisch nachweisbar sind[4]. Aber nicht die Vokabel ist das Entscheidende, sondern die Sache.

Mag man die primitiven Erzählungen nennen, wie man will, jedenfalls liegt ein besonderer Typus einer literarischen Gattung vor, die ihre eigentümlichen Merkmale hat. Am hervorstechendsten ist der internationale

---

[1] So auch SCHWÖBEL im Palästina-Jahrbuch, Band IV, S. 94.

[2] Vgl. dazu meine Ausführungen: Das AT in Auswahl II a; Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie S. 60ff.

[3] Vgl. GUNKEL, Kultur der Gegenwart I, 7. Die orientalischen Literaturen S. 73.

[4] Vgl. GRESSMANN, Texte und Bilder, Band I, S. 217.

Charakter des Stoffes, dessen Ursprungsland für uns heutigen Forscher meist nicht oder noch nicht erkennbar ist. Ehe man diese Frage beantworten kann, muß noch unendlich viel Material gesammelt und verarbeitet werden. Vielleicht wird eine künftige Generation klarer sehen als wir. Neben dieser ersten Aufgabe ist die zweite nicht zu vernachlässigen, die freilich erst dann ganz gelöst werden kann, wenn jene erste erfüllt ist, nämlich zu untersuchen, durch welche Eigenschaften sich die Erzählungskunst Israels von derjenigen der anderen Völker unterscheidet und vor ihr auszeichnet. Denn das darf man von vornherein erwarten, wenn man es auch erst später durch unanfechtbare Beweise erhärten wird, daß bei der geradezu erstaunlichen Erzählergabe der Israeliten jeder Vergleich zugunsten Israels ausfallen wird.

Immerhin läßt sich schon mancherlei folgern, wenn das Prinzip als richtig anerkannt wird. So wenig die Märchen abgeblaßte Mythen sind, so wenig hat man ein Recht, hinter den Sagengestalten mythische Personen zu suchen. Während man früher nur allzu geneigt war, bei einem Vergleich z. B. zwischen dem Gott baiti-ilu und dem Patriarchen Bethuel jenen für ursprünglich und diesen für eine Entartung des Gottes zu halten, wird man heute sehr viel vorsichtiger urteilen müssen. Da das Axiom hinfällig ist, sind auch die daraus gezogenen Schlüsse nicht zwingend. Statt im Bereich der höheren, wird man lieber in dem der niederen Mythologie suchen müssen, statt bei den Göttern vielmehr bei den Dämonen, wenn man die den primitiven Erzählungen entsprechenden Gestalten finden will. Ohne die Fehler der Folkloristen mitzumachen, die gewöhnlich nichts als Folklore, Zauberei, Dämonenglauben konstatieren und alle Anzeichen höherer Religion ignorieren, wird man doch die von ihnen gebotenen Hilfsmittel nicht unterschätzen dürfen, sondern sie noch mehr, als es bisher schon geschehen ist, berücksichtigen müssen.

Ebenso wird man sich hüten, die den Märchen eigentümliche religiöse Gedankenwelt für die Vorgeschichte der Jahwereligion zu verwerten. Denn soweit sie dem Stoff eingeboren ist, trägt sie dieselbe internationale Ursprungsmarke wie das Material, von dem sie unablösbar ist. Gewiß können neue und höhere Ideen hinzugefügt sein, die als Zeugnis späterer Anschauung sorgfältig zu beachten sind, aber es ist geradezu auffällig, mit welcher konservativen Zähigkeit besonders die Ortssagen (Hebron, Sodom, Mahanaim, Penuel) die uralten, überall in der Welt verbreiteten Vorstellungen bewahrt haben. Sie haben sich einer organischen Anpassung an die israelitische Religion aufs schroffste widersetzt. Man braucht fast nur den Namen Jahwes zu streichen, so hat man den ganzen

Firnis entfernt, mit dem Israel die fremden Gemälde übermalt hat. Die Einwurzelung des Stoffes an einem bestimmten Orte ist offenbar für seine Weiterentwicklung nicht günstig gewesen. Auch die El-Religion, die uns in den Kultursagen lebendig entgegentritt, hat in diesen Ortssagen kaum merkliche Spuren hinterlassen.

3. Unter dem Namen Kultursagen fasse ich alle diejenigen Erzählungen zusammen, in denen das kulturgeschichtliche Milieu der alten Zeit am deutlichsten durchblickt. Um den grundlegenden Unterschied der israelitischen Zivilisation von der anderer Völker zu erkennen, ist ein Vergleich mit der babylonischen Oannessage äußerst lehrreich. Dies Wesen, so wird berichtet[1], habe den Menschen die Kenntnis der Buchstaben, Wissenschaften und mannigfacher Künste übermittelt und sie Städtebesiedlung, Tempelgründung, Gesetzeseinführung und Landvermessung gelehrt, habe sie über Saat und Ernte unterrichtet und habe den Menschen alles, was zu einem kultivierten Leben gehört, überliefert. Hier ist auf den ersten Blick die hoch entwickelte Zivilisation des babylonischen Staates ersichtlich. Von all diesen Dingen wird in der Genesis nur der Ursprung des Städtebaues erwähnt, aber beide Male (4 17 11 1 ff.) im Anschluß an ausländische Städte. An die Stelle der Tempelgründung sind Altäre, Masseben und heilige Bäume getreten, die ersten primitivsten Gegenstände des Kultus. Ebenso primitiv sind die profanen Künste, über deren Erfindung und Entstehung Israel nachgedacht hat: über die Nahrung von Baumfrüchten und Fleisch, über die Kleidung aus Blättern und Fellen, über Ackerbau und Weinzucht, über die Hirten, Schmiede und Musikanten. Während bei den Babyloniern diese Künste auf mythische Gestalten, bei den Griechen auf sagenumwobene Helden, bei den Römern auf die ersten Könige zurückgeführt werden[2], so bei den Israeliten auf die Väter der Urzeit, begreiflich genug! Da sie selbst im geschlechterrechtlichen Verband leben, an dessen Spitze Familienhäupter und Älteste stehen, so sind ihnen auch für die Vergangenheit nur diese Verhältnisse denkbar und geläufig. Wie sollen sie von Königen erzählen, die sie nicht kennen oder wenigstens nicht schätzen? Die Persönlichkeit ihrer Götter ist noch nicht ausgebildet und erhaben genug, um auch die Fortschritte der Zivilisation von ihnen abzuleiten. Und endlich, Helden besitzen sie nicht, da sie die Friedfertigkeit höher schätzen als den Krieg.

Die Kultur der Genesiserzählungen ist überall die der Halbnomaden

[1] Vgl. den Text bei GRESSMANN, Texte und Bilder, Band I, S. 38.

[2] Vgl. die Ausführungen bei WUNDT, Völkerpsychologie II, 3. S. 350 f.

oder Maᵃäze, wie ihr heutiger Spottname im Ostjordanland lautet[1]. Wo sich ihnen Gelegenheit zum Ackerbau bietet, benutzen sie sie, ohne deshalb zu Bauern zu werden. In Beerseba werden „Häuser“ vorausgesetzt (27 15), dort hat man auch das Feld bestellt und unter anderem Linsen geerntet (25 34). Droht in Beerseba Mißwachs, so versucht man, in Gerar, dem philistäischen Negeb, sich schadlos zu halten[2]. So entspricht es den noch heute dort herrschenden wirtschaftsgeographischen Verhältnissen; denn Beerseba selbst ist fruchtbares Land, die Kornkammer Südpalästinas, während der Negeb im großen und ganzen ebenso wie die „Wüste“ Juda nur zur Weide geeignet ist. Auf der anderen Seite sind die mehrfach im Besitz der Patriarchen erwähnten Kamele noch kein Beweis für Nomadentum. Auch Halbnomaden können Kamele haben, aber charakteristisch ist für sie das Züchten von Schafen und Ziegen, wie bei den Erzvätern tatsächlich der Fall ist. Die Nomaden können auf ihren raschen, bedürfnislosen Kamelen ein ungeheures Gebiet durchschweifen; Nordpalästina ist für die Zentralaraber nicht zu weit entfernt. Hingegen sind die Halbnomaden auf ein bedeutend kleineres Gebiet beschränkt; denn sie sind auf das Wasser angewiesen, da ihre Herden täglich getränkt werden müssen. Der Streit um die Brunnen von Esek, Sitna, Rehoboth, Gerar, Beerseba füllt in der Tat das Leben der Patriarchen aus. Während die Nomaden fehdelustig sind, da sie nichts zu verlieren haben, schnell erscheinen und schnell wieder verschwinden können, sind die Halbnomaden friedliebend; denn eine Fehde könnte den ganzen Herdenbesitz gefährden. Demgemäß fehlt den Patriarchen die Tugend der Tapferkeit; sie suchen sich mit ihren Nachbarn so gütlich wie möglich, jedenfalls ohne Waffengewalt, zu einigen und schließen überall Verträge. Klugheit, oder noch richtiger, Verschlagenheit ist daher die Haupteigenschaft der

---

[1] Vgl. ALOIS MUSIL, Arabia Peträa. Band III. S. 23.

[2] GUNKEL hat sich in der dritten Auflage seines Kommentars (S. 220) entgegen seiner früheren Ansicht ([2] S. 193) für die Identifizierung Gerars mit dem wādi ǧerūr bei ḳudēs entschlossen, wie mir scheint, mit Unrecht. Er ist gezwungen, eine Verwechslung mit dem philistäischen umm ǧarrār am eš-šerīʿa bei Gaza anzunehmen. Eine solche Verwechslung ist bei den israelitischen Sagenerzählern schwer begreiflich. Vielmehr weist die Nennung der Philister, das „Königtum“ Abimelechs, auch wenn er kein Philister gewesen sein sollte, und die in Gerar vorausgesetzte Fruchtbarkeit des Bodens notwendig nach dem wādi eš-šerīʿa, von dessen üppigen Gerstenfeldern noch heute die Reisenden berichten (DALMAN, Palästina-Jahrbuch IV, S. 10). Die in Kap. 26 genannte Reihenfolge der Stationen (Gerar, Esek, Sitna, Rehoboth, Beerseba) kann man nicht dagegen anführen. Beerseba liegt allerdings nō. von Rehoboth, aber Sitna, wenn = wādi šuṭēn, 4 km n. von er-ruḥēbe (GUTHE, Kurzes Bibelwörterbuch s. v. Sitna)! Also ist Isaak von Gerar bis Rehoboth direkt südwärts gezogen und dann nach NO. umgebogen.

Erzväter. Die Erzählungen, namentlich über Jakob, sind voll von den Schlichen und Schelmenstreichen, den Zauberpraktiken und Kunstkniffen der Hirten. Fügt man noch hinzu, was mit Geburt und Tod, Brautschau und Hochzeit zusammenhängt, so hat man die Motive dieser Kultursagen vollzählig gesammelt und damit zugleich einen kulturhistorisch äußerst lehrreichen Einblick in das Leben der Erzähler gewonnen.

Die Dreiteilung der Bewohner Palästinas geht am deutlichsten aus der Sage von Kain und Abel hervor (4 1—16). Man versteht sie nur dann völlig, wenn man scharf unterscheidet zwischen den Halbnomaden (= Schafhirten), die an der Grenze des Kulturgebietes oder auf der Trift wohnen, den Ackerbauern, die im Fruchtlande seßhaft sind, und den Nomaden, die unstät in der Wüste umherschweifen. Der Erzähler selbst gehört, wie aus seiner Parteinahme zu schließen ist, zu den Halbnomaden[1]. Denn Abel, der als Schafhirt die Erstgeburt der Herde darbringt, wird von Gott bevorzugt. Der Ackerbauer Kain dagegen opfert Früchte, was Jahwe nicht liebt. Das Problem, das den Halbnomaden bewegt, ist die Frage, wie der Nomade zu seinem entsetzlichen Leben gelangt ist. Die Antwort lautet, weil er einen Brudermord begangen hat[2] und seitdem vom Acker vertrieben ist. Der Halbnomade fühlt sich demnach im Gegensatz zu den Bauern auf der einen und den Nomaden auf der anderen Seite. Er gibt seiner Verachtung gegen beide Ausdruck, indem er den Bauern zum Brudermörder macht, der, wie es in Wirklichkeit oft genug vorkommen mochte, einen Schafhirten erschlagen hat, und indem er den Nomaden für einen verfluchten Bauern erklärt. Die Voraussetzung ist also für ihn, daß die Seßhaftigkeit älter ist als das Nomadentum[3]. Das

---

[1] GUNKEL[3] S. 47 betont zwar richtig, daß die Kreise, die sich diese Sage zuerst erzählten, halbseßhafte Schafhirten waren, aber unrichtig fügt er hinzu, daß sie „also" selbst „auf dem Fruchtboden" lebten.

[2] Die Vermutung, daß das Kainzeichen ursprünglich ein Jahwezeichen gewesen sei, scheint mir völlig unmöglich. Denn wenn es auch gegen die Blutrache schützen soll, so wird es doch einem Brudermörder verliehen! Wie konnten Verehrer Jahwes so etwas über den Ursprung des Jahwezeichens erzählen? Jahwe ist hier vielmehr wie in der Bileamgeschichte ganz allgemein = Gott. Es muß spezielle Mörderzeichen im Unterschied von den Stammeszeichen gegeben haben. Vgl. eine Fülle von Material bei FRAZER in dem o. S. 19 Anm. 2 genannten Buch S. 102ff.

[3] Mit Unrecht schließt ED. MEYER, Israeliten S. 395, in dem höheren Alter Kains komme zum Ausdruck, „daß die halbe Seßhaftigkeit des Viehzüchters und nun gar die volle des Bauern jünger ist als das Leben des Beduinen". Die Reihenfolge der Lebensweisen ist im Gegenteil: 1. Ackerbau (der ursprüngliche Kain), 2. Halbnomadentum (Abel), 3. Vollnomadentum (der verfluchte Kain). Übrigens wird auch Adam nach der Vertreibung aus dem Paradies kein Nomade, sondern ein Ackerbauer. Da gilt der Ackerbau als Fluch! Stammt diese Anschauung wirklich aus den Kreisen der Bauern?

Motiv des Brudermordes ergab sich darum von selbst, da ansässige Leute nur zu Nomaden werden, wenn sie die Blutrache zu fürchten haben. Zugleich erkennt man, daß der Halbnomade dem Ackerbauer näher steht als dem Beduinen, dessen Los ihm schrecklich, unheimlich und des Nachdenkens wert erscheint.

Wie man in der vorliegenden Geschichte von dem Opfer der erstgebornen Herdentiere und dem ihres Fettes erfährt, so tritt in anderen Kultursagen als das charakteristische Merkmal der Hirtenstämme in religiöser Beziehung die Verehrung der Elim hervor. Man hat gar keinen Grund, diese Elreligion für die der „Eingebornen" zu halten, von denen Israel die heiligen Stätten und die dazu gehörigen Lokalnumina entlehnt hätte[1]. Denn einerseits pflegten die Kanaaniter ihre Götternamen nicht mit El, sondern mit Baal zu bilden. Baal aber wird bezeichnender Weise in der ganzen Genesis nicht ein einziges Mal erwähnt. Trotzdem zwischen El und Baal kein sachlicher Unterschied vorhanden ist, darf man die Differenz der Namen nicht verwischen. Wir haben ein analoges Beispiel an Baalath. Obwohl Baalath das Femininum zu Baal ist und demgemäß häufig vorkommen sollte, ist sie nur ein einziges Mal, als Gottheit von Gebal (Byblos), bezeugt. Die Kanaaniter waren eben gewohnt, ihre Göttinnen nicht Baalath, sondern Aschera zu nennen. Die Frage nach dem Warum ist nicht zu beantworten. Andererseits sind gerade in der Genesis eine Fülle von Eigennamen vorhanden, die mit El zusammengesetzt sind, so die Hauptpersonen der Vätersage: Israel, Ismael und ursprünglich auch Isaakel, Jakobel, Josephel. Mit welchem Recht will man dies theophore Element als fremdländischer Herkunft ausgeben? Da nun Komposita mit Jahwe oder Baal völlig fehlen, so darf man die Frage aufwerfen, wie denn der Gott jener Halbnomaden anders gelautet haben soll als El? Im Gegenteil, man darf sagen, daß die ältesten Erzähler der Genesisgeschichten von Jahwe nichts wußten oder wissen wollten. Ihre Elreligion ist von der Jahwereligion des späteren Israel wohl zu unterscheiden.

So sind die Kultursagen[2] profangeschichtlich wie religionsgeschichtlich von eminenter Bedeutung. Ihr Wert wird noch größer, wenn wir imstande sind, den Ort und die Zeit ihrer Entstehung zu bestimmen. Stellt man alle in der Genesis genannten Orte, soweit sie hier in Betracht kommen, zusammen, so ergibt sich das überraschende Resultat, daß sie sich keineswegs über ganz Palästina erstrecken, wie man erwarten sollte,

[1] So Gunkel[3] S. 187 236 285.

[2] Als solche sind zu bezeichnen Kap. 4 21 $_{22-24}$ 24 26 $_{12-33}$ 29—31.

sondern ausschließlich über drei Landschaften: die Gegend um Hebron und Beerseba, um Sichem und Bethel, um Penuel und Mahanaim. Wie WELLHAUSEN behaupten kann[1], die Patriarchensage „habe im mittleren und nördlichen Israel ihren eigentlichen Boden", ist mir unbegreiflich, da es sich deutlich um die Wüste Juda und den Negeb, d. h. Südpalästina, ferner um das Gebiet am Jabbok, d. h. Ostpalästina, und um einen kleinen Teil Mittelpalästinas handelt[2].

So einfach der Tatbestand ist, so schwierig ist seine Erklärung. Woher just jene Auswahl eines verblüffend geringen Bezirkes im eigentlichen Palästina? Warum fehlen Sagen von den später so berühmten Stätten wie Jerusalem, Silo, Mispa, Rama, Gibeon, Gilgal, Dan, Samaria?[3] Eine sichere Antwort ist unmöglich, aber die nächstliegende Vermutung scheint mir zu sein, daß man es mit einer Sammlung südpalästinischer Sagen aus der Zeit vor Saul zu tun hat[4]. Die Hirtenstämme, die in der Wüste Juda und dem Negeb zelteten, deren Sagen vornehmlich um Abraham und Isaak gruppiert sind, darf man in der Hauptsache mit dem späteren Juda identifizieren. Die Hypothese, daß Juda von Süden her nach Palästina eingedrungen ist, hat man längst aufgestellt; sie würde, wenn diese Rekonstruktion der Sagengeschichte richtig ist, eine glänzende Bestätigung und Rechtfertigung erhalten. Bis auf die Zeit Sauls hat Juda seine eigene Geschichte erlebt; da erst reichte es dem nördlichen Bruder Israel die Hand. Ehe die großen Städte, Bethlehem, Jerusalem, Hebron erobert wurden, kann Juda nicht gut anderswo gewohnt haben als in der Wüste und im Negeb. Seine von Israel abweichenden Schicksale lassen es begreiflich erscheinen, daß uns in der Genesis eine bis zu einem gewissen Grade andere Religion entgegentritt als in den übrigen Büchern des Alten Testaments. Hier soll nur an die Elreligion erinnert werden[5]. Nun sind aber in die Genesis Sagen aufgenommen, die in der Umgegend von Sichem spielen. Da nach der Überlieferung (Kap. 34) Simeon und Levi dort geweilt haben, dann aber

[1] Prolegomena 4 S. 323.

[2] Das Richtige bei ED. MEYER, Israeliten S. 472ff.

[3] Auf dies Problem hat EERDMANS II, S. 30 treffend hingewiesen.

[4] Die Frage nach der Heimat des Jahwisten und Elohisten scheint unbeantwortbar. Da der Elohist die Kultussage von Bethel erzählt, so gibt man ihn für einen Ephraimiten aus (so ED. MEYER, Israeliten S. 271 u. a.). Da ED. MEYER (ebenda S. 260) behauptet, der Elohist habe ein großes Interesse an Beerseba, so darf man ihn mit demselben Recht für einen Judäer halten. Wenn man gar gesagt hat, Beerseba habe politisch zum Nordreich gehört, so ist das eine unerlaubte Harmonistik.

[5] Vgl. weitere Beobachtungen bei GRESSMANN, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 129 Anm. 1.

durch die Kanaaniter von dort vertrieben und später[1] vernichtet worden sind, so darf man wohl vermuten, daß die mittelpalästinischen Sagen der Genesis von ihnen geschaffen und den Judäern übermittelt wurden. Simeon (Levi) und Juda gehören auch nach anderen Traditionen aufs engste zusammen: beide sollen gemeinsam und vor den übrigen israelitischen Stämmen in Palästina eingedrungen sein, und Simeon soll sich später in Zephath-Horma niedergelassen haben (Jdc 1), also in der nächsten Nachbarschaft Judas. In der Zeit Davids haben Simeon und Levi, soviel darf man sicher sagen, nicht mehr existiert, wahrscheinlich ist aber ihre Vernichtung sehr viel älter[2]. So läßt sich die Vermischung jüdischer Sagen mit simeonitischen Bestandteilen vor der Zeit Sauls gut begreifen. Endlich sind noch die Sagen der Jabbokgegend hinzugekommen. Nun hat im Ostjordanland zweifellos der Stamm Ruben gesessen, wenn auch auf die genauere Tradition über seine Ortschaften kein Verlaß ist. Vergleicht man die Karte Palästinas und sieht man, wie der Jabbok ungefähr östlich von Sichem in den Jordan einmündet, dann mag wohl die Möglichkeit einleuchten, daß die Gebiete um Sichem und Penuel einst eine politische Einheit gebildet oder wenigstens die gleichen Schicksale erlebt haben. Die Vernichtung Rubens könnte zu gleicher Zeit erfolgt sein wie die Simeons und Levis. Leider fehlen alle Nachrichten, so daß man aufs Raten angewiesen ist. Postuliert man aber nur das Eine, daß Ruben am Jabbok wohnte[3], dann ist die Aufnahme rubenitischer Sagen in ein judäisches Sagenbuch verständlich. Denn bei der unmittelbaren Nachbarschaft mußten die Simeoniten und die Rubeniten ihre Sagen miteinander austauschen. Wie eng Ruben, Simeon, Levi und Juda zusammen gehörten, erkennt man noch aus der Genealogie, die sie als die vier ältesten Söhne Jakobs zusammenfaßt. Durch die Sagengeschichte wird ihre Verwandtschaft bestätigt[4].

---

[1] Darin wird Ed. Meyer, Israeliten S. 412ff. Recht haben, daß Simeon und Levi nach dem Weggange von Sichem zunächst gerettet wurden (35_5). Seinen übrigen Schlußfolgerungen vermag ich nur teilweise zuzustimmen. Die besondere Hervorhebung von Simeon und Levi unter den Söhnen Jakobs lehrt jedenfalls deutlich, daß es sich um ein Erlebnis dieser beiden Stämme, nicht Gesamtisraels, handelt.

[2] Jdc 1, das bis zu einem gewissen Grade gut unterrichtet ist, weiß von der Vernichtung Simeons nichts mehr, kennt aber noch den Sitz seiner Reste, die es als Appendix Judas betrachtet.

[3] Man könnte vermuten, daß Gen 35_{21} f., wo die Schandtat Rubens angedeutet wird, durch den Namen „Israel“ als direkte Fortsetzung der Penuelgeschichte verstanden sein will. Dann würde Migdal Eder ebenfalls in der Nähe des Jabbok zu suchen sein, eben da wo Ruben zu Hause ist.

[4] Die Josephsagen haben so wenig Lokalkolorit, daß man schwerlich ein Recht hat,

Mit der Zeit Sauls ist der Endtermin gegeben, bis zu dem die Sagen der Genesis im großen und ganzen fertig waren, wenn auch Einzelheiten später hinzugefügt sind. Diese verschwindenden Beziehungen auf die israelitische Königszeit haben früher die Meinung nahegelegt, als seien die Patriarchenerzählungen erst in der Königszeit entstanden und spiegelten die damaligen Verhältnisse wieder. Davon kann schlechterdings keine Rede sein[1]. Die Königszeit darf nur als diejenige gelten, in der die Sagen ihre letzte, endgültige, uns heute überlieferte Gestalt erhielten. Auch die stammesgeschichtliche Umdeutung der Sagen ist damals längst vollzogen, und prophetischer Einfluß macht sich nirgendwo bemerkbar[2]. Dem Inhalt und auch der Form nach müssen die Patriarchenerzählungen in eine sehr viel ältere Zeit zurückreichen. Es fragt sich, ob wir noch den terminus a quo bestimmen können.

Wie alt ist die geschichtliche Erinnerung Israels überhaupt? Als zuverlässig können nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung nur diejenigen Nachrichten angesehen werden, die durch Denkmäler anderer Völker bestätigt sind. Auf guter Überlieferung beruht zunächst die Tradition von der Stadt Assur, die auf dem westlichen Ufer des Tigris gelegen hat (Gen 2 14). Diese Einzelheit weist in die Zeit vor 1300 v. Chr., denn damals wurde Assur durch die Hauptstadt Kelaḫ ersetzt. Auf eine noch ältere Zeit deutet Num 13 22, wonach die Stadt Hebron sieben Jahre vor Zoan in Ägypten gebaut sein soll. Eine Inschrift Ramses II. (1292—1225 v. Chr.) ist datiert vom Jahre 400 nach Einführung des Sethkultes in Tanis (= Zoan). Die Ära würde demnach um 1680 v. Chr. beginnen und die Gründung Hebrons etwa ins Jahr 1687 v. Chr. fallen[3]. Da Tanis eine Stadt der Hyksos war, so ist wahrscheinlich mit der biblischen Notiz auf das 17. Jahrhundert angespielt, mag auch jene Ära, wie RANKE behauptet[4], nicht existiert haben. Besonders beachtenswert ist die Angabe wegen ihres rein geschichtlichen Charakters. Das älteste Gut aber ist in dem historischen Rahmen der

---

sie für ephraimitischen Ursprungs zu halten. Wäre das der Fall, so würde man auch einen viel stärkeren stammesgeschichtlichen Einschlag erwarten. Die wenigen Stammesnotizen konnte man auch in Juda wissen.

[1] Vgl. auch die in dieser Beziehung vortrefflichen Ausführungen von EERDMANS Alttest. Stud. II, S. 28 ff.

[2] Vgl. die Ausführungen GUNKELS[2] S. LXXIX, die ich ganz unterschreibe. Man darf sogar noch weitergehen und auch die Abneigung gegen Jahwebilder und Ascheren bezweifeln. Woher weiß man denn, daß es solche überhaupt gegeben hat?

[3] Vgl. ED. MEYER, Israeliten S. 447.

[4] Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. I, Sp. 207.

spätjüdischen Legende Gen 14 aufbewahrt: Danach hätte Kedorlaomer von Elam mit seinen Vasallen einen Zug nach dem Westen unternommen. Das ist durch die Keilschriften zwar nicht direkt bestätigt, aber doch wahrscheinlich gemacht. Zunächst ist Kedorlaomer ein gut elamitischer Name (wie Kudur-mabuk, Kudur-nachundi). Ferner heißt Kudur-mabuk „adda von Amurru“, Herrscher des Amoriterlandes; er muß also die Amoriter des Westens besiegt haben, und was von ihm gilt, darf auch von Kedorlaomer, einem seiner Nachfolger, vermutet werden. Als sein Vasall wird Arjoch von Larsa bezeichnet: in der Tat hat Kudur-mabuk um 1970 v. Chr. die Dynastie von Larsa unterworfen; Waradsin, der Bruder Rimsins, kann eri-aku (= Arjoch) geheißen haben[1]. Als zweiter Vasall der Elamiter wird Amraphel = Ḫammurapi genannt. Nun führt das 30. Regierungsjahr Ḫammurapis den Namen „Jahr des Heeres von Elam“, das 31. „Jahr des Heeres von Emutbal“. Beide Nachrichten könnte man so miteinander kombinieren: zuerst hat Ḫammurapi zusammen mit Waradsin, dem nach der Eroberung Larsas durch die Elamiter der kleine Pufferstaat Emutbal geblieben war, die Elamiter unterjocht, sich dann aber gegen seinen bisherigen Bundesgenossen gewandt. Ḫammurapi (1958—1916) wäre demnach 1958—1929 Vasall der Elamiter gewesen, und Gen 14 könnte etwa in die Zeit um 1950 v. Chr. zurückreichen, soweit es geschichtliche Kunde enthält. Da aber die Erzählung im Übrigen durchaus den Stempel der Legende trägt und in der nachexilischen Zeit geformt zu sein scheint, so ist wohl anzunehmen, daß der Stoff nicht aus israelitischer, sondern aus aramäischer Tradition stammt und einer aramäischen Weltchronik entlehnt ist[2]. Gute Erinnerung hat die israelitische Überlieferung auch an die Existenz der Hettiter in Palästina übermittelt (Gen 23 26 34 f. 27 46), obwohl sich diese Notizen bisher leider nicht datieren lassen. Der König Abdichipa der Amarnabriefe heißt nach einer hettitischen Göttin. Wenn es damals Hettiter in Jerusalem gab, dürfen sie auch in Hebron und anderswo vorausgesetzt werden. Nach alledem sind mancherlei Nachrichten der Genesis aus dem zweiten Jahrtausend, die man früher angefochten hat, durch die Kontrolle der Keilschriften und Hieroglyphen zuverlässig erhärtet. Bei dem sagenhaften Charakter darf man sich über die Dürftigkeit des Materials nicht wundern, im Gegenteil, eher darf man staunen, daß überhaupt eine solche Bestätigung in Einzelheiten Tatsache ist, und man darf mit Gewißheit hoffen, daß manche andere Tradition durch neue Funde erhellt wird. Die Zu-

[1] Mündliche Mitteilung des Herrn Professor UNGNAD.

[2] Vgl. ED. MEYER, Geschichte des Altertums². Bd. I, 2. S. 551 f.

versicht zu der Überlieferung ist jedenfalls im Steigen begriffen, wenn auch noch viele Rätsel ungelöst bleiben.

Ed. Meyer hat[1] als drastischen Beleg für die relative Jugend der alttestamentlichen Überlieferung angeführt, daß sie nicht die mindeste Kenntnis von der jahrhundertelangen Herrschaft der Ägypter über Palästina verrate. Aber er hat selbst eine Fülle von Tatsachen aufgezählt, die einen engen Zusammenhang Palästinas mit Ägypten beweisen: die Gestalt Nimrods (?), den Ritus der Beschneidung, die Namen Mose und Pinehas, das Schema der prophetischen Orakel. Vor allem aber ist zu betonen, wie ausgezeichnet gerade die Genesis über Ägypten und ägyptische Verhältnisse Bescheid weiß. Zu den Abenteuer- und Kultursagen, die mit Joseph verbunden sind, gesellt sich noch die Erzählung von dem Aufenthalt Saras im Harem des Pharao. Wie naturgetreu hier der Pharao geschildert wird, geht aus der Zauberformel in der Pyramide des Unas hervor, die dem toten Herrscher den Gebrauch seiner Gliedmaßen wieder verschafft: „Da nimmt er die Weiber ihren Gatten weg, wohin er will, wenn sein Herz die Lust ergreift“[2]. Der lebende König war gewiß nicht besser als der tote[3]. Ferner aber ist merkwürdig, daß Kanaan nach der biblischen Genealogie ein Sohn Hams[4] und ein Bruder Misraims ist (Gen 9 18 10 6). Das erklärt sich weder aus der Sprache Kanaans, noch aus seiner geographischen Lage, sondern nur aus den kulturhistorischen Verhältnissen: Kanaan erschien den Israeliten wie eine ägyptische Provinz. Deutlicher als hier kann es doch kaum zum Ausdruck kommen, wie sehr Palästina unter dem Einfluß Ägyptens gestanden hat. Ferner ist zu bedenken, daß die hebräischen Stämme zu einer Zeit einwanderten, wo die ägyptische Herrschaft bereits im Rückgang begriffen war und zum Teil nur noch nominell aufrecht erhalten wurde. Endlich darf man die Frage aufwerfen, welche Nachricht man denn eigentlich erwartet, etwa die, daß Abraham oder Isaak oder Jakob Vasallen der Ägypter gewesen seien? Hört man jemals davon, daß die Erzväter

[1] Ed. Meyer, Israeliten S. 446ff.

[2] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums[2] I, 2. S. 142.

[3] Wenn dieselbe Geschichte auf Abimelech von Gerar übertragen ist, so ist das eine sekundäre Neuerung (gegen Gunkel). Denn quod licet Jovi non licet bovi! Wenn weder der Pharao noch seine Residenz mit Namen genannt werden, so ist das auch kein Zeichen „blasser Vorstellungen von Ägypten“, sondern gehört zum Wesen solcher Abenteuersagen.

[4] Gen 9 27 ist wohl statt des völlig sinnlosen: באהלי שם zu lesen: בא״ חם. Ham und Kanaan sind hier Synonyma. Dann versteht man nicht nur diesen Spruch besser, sondern auch die Glosse in 9 18 „Ham ist der Vater Kanaans“ und 9 22, wo dieselbe Tat dem Ham zugeschrieben wird, die nach dem Folgenden Kanaan begangen hat.

Untertanen der Hettiter oder Kanaaniter waren? Sie begegnen uns überall als die völlig selbständigen Herren in ihrem Bereich, die zwar bisweilen mit den Philistern, Hettitern und Kanaanitern in Berührung kommen, im großen und ganzen aber friedlich und ungestört leben.

Allein ist nicht gerade dies ein Kennzeichen für die Unzuverlässigkeit der israelitischen Überlieferung, daß sie kein lebensvolleres Bild von den Zuständen in Palästina entwirft? Es bedarf nach dem Vorangegangenen kaum noch der Ausführung, daß diese Fragestellung falsch ist. Da die Sagen nicht „aus Palästina" stammen, sondern nur aus bestimmten Teilen des Landes, so darf man jenen Anspruch gar nicht erheben. Tritt man hingegen nicht mit falschen Erwartungen an die Genesis heran, so wird man auch nicht enttäuscht. Oder kann es ein anschaulicheres Gemälde geben als das vom Leben der Hirtenstämme in der Wüste Juda und im Negeb, das uns in den Erzählungen über Abraham und Isaak vorliegt? Wer dort wohnt, ist politisch immer frei gewesen. Die Macht der ägyptischen Regierung hat höchstens vorübergehend dorthin gereicht, wie die Sauls oder die der türkischen Regierung. Im übrigen lernen wir die Nachbarn, mit denen sich die Hirten friedlich-schiedlich auseinandersetzen, alle kennen: die Hettiter in Hebron, die Philister in Gerar, die Ismaeliter in Beer lachai roi, die Kainiter, Edomiter, Moabiter und Ammoniter. Wenn der Historiker trotzdem nicht zufrieden ist, so soll er die Schuld nicht auf die Überlieferung, sondern auf die Gegend schieben; in der Wüste gibt es keine Geschichte. Ebenso wertvolle, kulturhistorische Schilderungen enthalten die Erzählungen, die am Jabbok lokalisiert sind und Berührungen „Jakobs" mit den Aramäern verzeichnen, während Levi und Simeon in Sichem mit den Kanaanitern in Konflikt geraten. Von ihrem Geschick und dem Untergang Rubens würden wir mehr erfahren, wenn nicht eine Bearbeitung des Textes stattgefunden hätte, die die vorhandenen Berichte bis auf wenige Zeilen verstümmelt hat. In diesem Falle sind also spätere Zensoren, aber nicht die ursprünglichen Erzähler verantwortlich zu machen. Das Wenige, was an Daten geblieben ist, gestattet keine sichere Zeitangabe für die vorausgesetzten Ereignisse. Wenn man alle Umstände, die hierfür in Betracht kommen, sorgfältig erwägt, so wird man wohl ungefähr die Periode von 1300—1100 v. Chr. als die Entstehungszeit für die große Masse der Einzelerzählungen in der Genesis betrachten dürfen.

[Abgeschlossen am 9. Sept. 1909.]

Nimrod et les Nephilîm.

Par **Alfred Boissier** à Chambésy (Genève).

Dans ma notice intitulée «Les Eléments Babyloniens de la Légende de Caïn et Abel, Genève 1909» j'ai essayé de montrer, qu'en certains endroits de la Genèse l'on voit se refléter la vieille langue augurale de Chaldée. Sans prétendre m'immiscer en quelque manière dans le domaine de la critique biblique, je voudrais simplement attirer encore l'attention des exégètes sur une donnée babylonienne, qui me paraît confirmer une brillante hypothèse de BUDDE. L'on sait qu'il a présenté dans sa »Biblische Urgeschichte» parue en 1883, un essai de restitution de la source primitive de la Genèse, et la façon dont il a rattaché le verset 9 du chapitre X au commencement du ch. VI, à supposer qu'elle soit exacte, est corroborée par un passage de l'épopée de Gilgamesch. Citons pour plus de clarté le texte biblique, en suivant l'arrangement proposé par BUDDE[1]:

Genèse 6 1: Lorsque les hommes eurent commencé à être nombreux sur la surface de la terre et qu'il leur fut né des filles, les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles et ils prirent pour femmes celles qui leur agréèrent.

4: Et après que les fils de Dieu se furent unis aux filles des hommes, elles mirent au monde et ainsi apparurent sur la terre les nephilîm c.-à.-d. les géants des temps anciens, les très renommés.

10 9: Et l'un d'eux fut Nimrod, qui fut un puissant chasseur devant Jahvé; c'est pourquoi l'on dit: Comme Nimrod puissant chasseur devant Jahvé.

Il ressort de ce qui précède, que Nimrod est de la famille des nephilîm, c.-à-d. qu'il est issu du mariage d'un être divin avec une fille des hommes. L'on peut donc se demander, s'il n'aurait pas une marque

1 P. 528.

distinctive, qui le différencierait d'un simple mortel; le texte hébreu ne nous renseignant pas à cet égard, nous n'aurons qu' à recourir aux vieux documents cunéiformes. Dans la Geste de Gilgamesch à la neuvième tablette, on lit un passage assez curieux, qui trahit l'étonnement des hommes-scorpions à la vue de Gilgamesch. Lorsqu'il apparaît, l'un d'eux, le mâle, dit à sa compagne:

«Celui qui se dirige vers nous, son corps est de la chair des dieux». Et la femelle plus clairvoyante, de répondre en précisant:

«Deux tiers de lui, sont dieu et un tiers de lui est homme»[1]. Tels les nephilîm, c'étaient plus que des demi-dieux; tels Gilgamesch et Nimrod. LENORMANT prétendait avoir lu sur un petit fragment de tablette lexicographique accadienne-assyrienne un mot *naplû* qu'il assimilait à l'accadien *ušumgal*, unique en grandeur[2]. Il est vrai que l'idéogramme (MEISSNER S. A. I, 236) correspond à un *napâlu*, qui est sans rapport avec le vocable hébreu. L'hypothèse de LENORMANT n'a pas été confirmée jusqu'ici. Le vocable assyrien reste à définir. Nimrod et Gilgamesch ont des traits communs; le héros biblique, grand chasseur, fonde un empire aussi célèbre, que celui de Gilgamesch, le roi des contrées, le roi sans rival. Mais l'illustre babylonien nous est surtout connu par ses pérégrinations lointaines; il est le voyageur par excellence. En les rattachant l'un et l'autre aux nephilîm, on établit un nouveau point de comparaison entre eux. Mais il reste bien des obscurités et des divergences. Cela provient de l'état des textes, de l'enchevêtrement et de la transformation des mythes. Si même, il y a au fond de tout cela, des réminiscences historiques indéniables, l'histoire en est si vieille, qu'elle s'entoure d'une auréole de légendes.

---

[1] Voir les traductions de MEISSNER, JENSEN, DHORME et UNGNAD.

[2] Origines de l'histoire 344.

[Abgeschlossen am 3. November 1909.]

Amos 1 2.

Von Professor D. K. Budde in Marburg.

Daß gleich der erste Vers des Buches Amos hinter der Überschrift dem Propheten Amos fremd sei und in seiner ersten Hälfte aus Jo 4 16 stamme, darauf haben sich neuerdings eine ziemliche Anzahl von Stimmen geeinigt: HARPER nennt dafür VOLZ, TAYLOR, CHEYNE, DAY und CHAPIN, HOUTSMA und mich (nur mit der Hervorhebung berechtigten Zweifels). Sich selbst schließt er an, und mit ihm gleichzeitig ist noch MARTI hinzugetreten; auf Vollzähligkeit der Stimmen kommt es hier nicht an. Die Gründe für dies Urteil sind ungewöhnlich stark und mannigfaltig. Die Zeit des Amos ist noch längst nicht reif für die Anschauung, die Jerusalem zum alleinigen Sitze Jahwes macht, sodaß seine Offenbarung selbstverständlich von dort ausgeht. Und hätte man sich dessen in Jerusalem selbst gerühmt, so war der Prophet aus der Landstadt Teḳoaʿ so wenig wie Micha von Mareša der Mann es sich anzueignen, und sein ganzes Buch liefert dafür den Beweis. Mit einem Abschwächen der Bedeutung von v. 2ª, wie noch NOWACK es versucht, ist hier nichts ausgerichtet.

Weiteren Anstoß bietet die völlig vereinzelte Stellung des Verses. Denn ihn mit der folgenden Weissagung in Verbindung zu setzen, sodaß v. 2ᵇ die Wirkungen des Redens Jahwes an sich schilderte, während erst v. 3 ff. den Wortlaut brächte, geht nicht an. Jahwe redet durch die Propheten nicht im Gewitter, und der Propheten Wort wirkt nicht solche Begleiterscheinungen. Man muß den Vers wohl oder übel als Motto für das ganze Buch, als kurze Zusammenfassung der Predigt des Amos fassen. Nur so wird man auch allenfalls den Tempora gerecht, die meist viel zu wenig beachtet werden. Sie präsentisch zu fassen, kann höchstens zu der vagen Aussage führen, daß, so oft Jahwe im Gewitter rede, die Auen und Wälder verdorrten. Es handelt sich vielmehr um eigentliche Futura: Jahwe wird von Zion aus brüllen usw. Das mag man also als Zusammenfassung der Predigt des Amos zu begreifen suchen. Aber damit ist dem Verse auch schon das Urteil gesprochen; denn von solch

elementarem Eingreifen Jahwes, wie v. 2b es schildert, weiß Amos nichts. Bei ihm ergeht Jahwes Gericht über einzelne schuldige Völker, und es vollzieht sich, nachdem mancherlei elementare Plagen als Prüfung vorausgegangen sind (Kap. 4), vor allem in großen Völkerstürmen. Solche, nicht ein Eingreifen im Gewitter, sind auch schon in dem Feuer von 1 4 7 usw. gemeint. Nur ein Späterer also könnte versucht haben, des Amos Predigt in ein Motto wie v. 2 zusammenzufassen, etwa um sie ins Eschatologische umzubiegen, wie MARTI meint. Ganz bedenklich ist aber die Wirkung selbst, vernichtende Dürre als Folge des Gewitters, das sonst dem Pflanzenwuchs nur zu gute kommen kann. „Ein uneigentliches Gewitter", sagt WELLHAUSEN; aber was ist ein uneigentliches Gewitter mit sehr eigentlichen, greifbaren Wirkungen? Sollen Auen und Wälder verdorren, so wird Jahwe dafür das geeignete Mittel, den Sirocco (קָדִים), ausgehn lassen; fährt er im Gewitter daher, so wird das seine ihm gesetzte, andre Wirkung tun. Beides möchte dann uneigentlich d. h. bildlich gemeint sein; aber Ursache und Wirkung müssen im Bilde so gut mit einander stimmen wie in der Wirklichkeit. So fallen also die beiden Hälften des Verses auseinander und müssen verschieden beurteilt werden. Sie waren nicht ursprünglich für einander bestimmt, sind verschiedenen Ursprungs und wahrscheinlich verschiedenen Alters. Wir müssen daher mit einer Zeit rechnen, wo an unsrer Stelle nur v. 2a stand, die Aussage, daß Jahwe sich von Zion aus im Gewitter offenbaren werde, noch unergänzt durch die Wirkung in v. 2b.

Damit wird es denn vollends zur Gewißheit, daß der erste Halbvers einfach aus Jo 4 16 stammt, wo der Vers aus dem Zusammenhang herauswächst und das Gewitter in dem Erbeben von Himmel und Erde die richtige Fortsetzung und Steigerung findet. Aber was will nun die Entlehnung bloß dieses Halbverses aus jener Stelle, warum ist die Wirkung abgebrochen, sodaß die Ursache frei in der Luft schwebt? Weil es sich um eine bloße Zitationsformel handelt, gleichbedeutend mit unsrem „Siehe Jo 4 16", oder besser „16 f.". Der schriftkundige Leser wird nach allgemeinem jüdischem Gebrauch mit diesen nur dort vorkommenden, absichtlich abgebrochenen Worten auf jene Stelle verwiesen, um dort das Weitere nachzulesen.

Für diese, so viel mir bekannt, ganz neue Auffassung bin ich den Beweis schuldig. Er liegt in dem Zusammenhang nach rückwärts, der ein ebenso enger und fester ist, wie er nach vorwärts ganz und gar fehlt. Es ist längst bemerkt worden, daß das וַיֹּאמַר zu Anfang von v. 2 = לֵאמֹר ist und die beiden ersten Worte von v. 1 unmittelbar aufnimmt

und fortsetzt. „Worte des Amos . . . ., also lautend“ übersetzt WELLHAUSEN richtig, nur daß es der Determination durch den Eigennamen entsprechend heißen muß „D i e Worte des Amos“. Dann aber ist v. 1 nicht die Überschrift des ganzen Buchs, wie man als selbstverständlich immer annimmt, sondern nur die Einführung von v. 2; denn von dem לֵאמֹר = וַיֹּאמַר an dessen Anfang kann wie sonst stets nur eine einzelne Rede, nicht der ganze Umfang des Buches umfaßt werden. Man vergleiche nur das וַיֹּאמֶר יהוה Hos 1 2 mit dem vorausgehenden תְּחִלַּת דִּבֶּר יהוה. Natürlich ergibt sich damit nur ein weiterer Grund gegen die Ursprünglichkeit des so anspruchsvollen zweiten Verses; denn gemeint ist v. 1 sicher als Überschrift des ganzen Buchs, so gut wie Hos 1 1 und andre Überschriften. Aber wie konnte der Interpolator auf den Gedanken kommen, mit v. 2, d. h., wie wir annehmen, mit dem Zitat Jo 4 16, den Inhalt von v. 1 zu erschöpfen? Die Möglichkeit eröffnete die enge Determination von דִּבְרֵי עָמוֹס: „die Worte des Amos . . . von Tekoa, die er schaute über Israel zur Zeit Uzzias des Königs von Juda und Jerobeams ben Joab des Königs von Israel, z w e i J a h r e v o r d e m E r d b e b e n.“ Die sonst ganz beispiellose Bestimmung des Jahres für ein ganzes Buch ließ hinter diesen Worten eine besondere Bedeutung vermuten. Was tut, was sagt ein Prophet v o r einem bedeutsamen Ereignis? Er sagt natürlich dies Ereignis voraus, war die Antwort einer späteren Zeit, die in dem Propheten nur den Vorhersager zu sehen gewohnt war. Amos hat also das Erdbeben unter Uzzia und Jerobeam zwei Jahre vorher geweissagt. Aber von diesem Ausspruch steht ja hier nichts zu lesen. Er fehlt darum, weil er nur fünf Verse vorher in Jo 4 16 zu finden ist; damit nun der Leser den Sinn von Am 1 1 nicht mißversteht, erinnert ihn der interpolierende Schriftgelehrte daran durch Anführung der ersten Worte jener Stelle und bricht dann ab, damit man ihn selbst nicht mißverstehe, den Hinweis nicht für einen Bestandteil des Textes nehme. Worauf es ankommt, folgt freilich dort erst auf das Zitat v. 2ª: daß nämlich Himmel und Erde erbeben werden, Jahwe aber sein Volk dabei schirmen und schützen wird. So wird also durch den Einschub v. 2 die Überschrift Am 1 1 gleichsam zur Nachschrift des Buches Joel oder doch seines Schlußabschnitts gemacht; doch brauchte damit ihre namengebende Kraft für das folgende Buch nicht eben aufgegeben zu werden.

Billigt man diese Erklärung — und ich halte sie, sobald man einmal die Entlehnung von v. 2ª aus Jo 4 16 anerkannt hat, für die einzig befriedigende, ja für geradezu unanfechtbar — so ergeben sich mancherlei nicht unwichtige Folgerungen. Zunächst haben wir in dem Zitat ein

Zeugnis für die Zeitangabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Sie gehört zu einem verhältnismäßig alten Bestand, womit nachträglicher Zuwachs freilich noch nicht ausgeschlossen ist, aber doch weniger wahrscheinlich wird. Ich halte die HOFFMANN-MARTI'sche Theorie von der künstlichen Entstehung der Zeitbestimmung für recht unwahrscheinlich. Auch חָזָה דְבָרִים braucht keineswegs spät zu sein, da חָזוֹן schon früh zur Bezeichnung für alles prophetische Empfangen (Hes 7 26) und zum Synonym zu דְּבַר יהוה (I Sam 3 1) wird. Auch die ältere Jesaia-Überschrift 2 1 bringt dieses חָזָה דָבָר. Recht wohl kann Sach 14 5 bereits auf Am 1 1 beruhen.

Wir dürfen weiter aus Am 1 2 mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß zur Zeit der Entstehung dieses Verses Joel bereits mit Amos auf dieselbe Rolle geschrieben wurde und ihm dicht vorherging. Damit gewinnt die Reihenfolge der kleinen Propheten nach der hebräischen Überlieferung eine frühe Bezeugung gegenüber der abweichenden der LXX. Endlich ergibt sich für des Interpolators Zeit auch eine Möglichkeit, den ganzen Umfang des Buches Joel oder doch einen letzten Abschnitt davon Amos zuzueignen. Wir kommen damit auf die Spuren entweder eines KUENEN, der die Frage aufwarf, ob das Buch nicht eigentlich anonym oder pseudonym sei, wie alle anderen Apokalypsen, oder von M. VERNES und ROTHSTEIN, die Kap. 3 f. von 1 f. loslösen und damit namenlos machen wollten. Die letztere Möglichkeit, Kap. 3 f. oder einen beliebigen andren Bruchteil von dem benannten Buche loszulösen, mochte jederzeit gegeben sein. KUENEN's feinen Schluß, daß der Verfasser sich selbst mit dem „Wegweiser zur Gerechtigkeit" 2 23 meine (so schon V. ORELLI) und dann mit einer Anspielung auf Mal 3 23 f. sich den Namen Joel, geheimnissend für den gleichbedeutenden Elia, beilege, pflegt man mit dem Hinweis auf den Vaternamen Petuël abzutun. Indessen ließe doch auch dieser eine sinnbildliche Erklärung recht wohl zu, פְּתוּאֵל „der von Gott Beredete" nach Jer 20 7, also der Prophet. Der Verfasser bezeichnete sich dann oder, ursprüngliche Namenlosigkeit wie bei Maleachi vorausgesetzt, ein Späterer bezeichnete ihn damit als Prophetensohn, vielleicht als Epigonen des Prophetentums. Ich führe das nur beiläufig an, ohne mich für irgend eine der offen stehenden Möglichkeiten zu entscheiden.

Schwierig bleibt der Schritt von dem Bestande 1 1 2a 3 zu dem jetzt überlieferten 1 1—3. Zwar das begreift sich leicht, daß man sich bei v. 2a allein nicht beruhigte, nachdem das Besitzrecht Joels auf Kap. 1—4 einmal unanfechtbar anerkannt war und man demgemäß den Sinn des Einschubs wohl nicht mehr verstand. Vielleicht darf man auch annehmen, daß hinter der Anführungsformel eine Lücke gelassen war, die gerade für

zwei Verszeilen Raum ließ. Aber woher gerade die beiden tadellosen Zeilen, die jetzt in v. 2b die Lücke ausfüllen, in sich schön und gut genug, aber zu den beiden vorhergehenden so schlecht sich fügend? Sind sie frei geschaffen, etwa absichtlich abweichend von der Fortsetzung in Jo 4 16, in den „Auen der Hirten“ anlehnend an des Amos Beruf? Dann müssen wir die geschickte Mache in spätester Zeit bewundern. Oder sind sie fertig vorgefunden? Dann ist das Stück, aus dem sie entnommen sind, uns verloren gegangen; denn wohl lassen sich für alle Einzelheiten Seitenstücke anführen, aber kein geschlossener Vers, als dessen Variante sie sich betrachten ließen. Der Ursprung von v. 2b bleibt also eine offene Frage, und daß ich sie nicht beantworten kann, wird ohne Zweifel gegen meine Lösung für v. 2a angeführt werden. Zum Glück ist die Frage für jeden, der v. 2 Amos abspricht, die gleiche, und füglich für jeden, der es mit dem Verse ernst nimmt.

[Abgeschlossen am 12. November 1909.]

The Participial Formations of the Geminate Verbs.

By B. Halper, M. A., in London.

Before proceeding to explain the participial formations of the geminate verbs it is necessary to give a brief outline of the principles underlying the participles of the ordinary strong verb. The interesting studies of BARTH, LAGARDE and others in this field of research have largely contributed to a better understanding of the development of verbal and nominal forms of Semitic languages, and facilitated the task of special inquiries. My indebtedness to these scholars will be evident everywhere, especially in the sections dealing with the regular verb.

I.

The participles and adjectives commonly used in Semitic languages are three in number:—

1) فَعَلٌ, as: تَبَعٌ *following*; حَسَنٌ *beautiful*; نَصَفٌ *middle-aged*. חָכָם *wise*; יָשָׁר *right, straight*; סָכָל *foolish*; לָבָן *white*.

2) فَعِلٌ, as: هَصِمٌ *tearing*; وَجِعٌ *suffering*; وَرِحٌ *irrigated*; حَزِنٌ *sad*. שָׁפָל *low*; חָפֵץ *desiring, delighting*; שָׁכֵחַ *forgetting*.

3) فَعُلٌ, as: يَقُظٌ *awake*; ثَقُفٌ *witty*; جَزُعٌ *impatient*. יָגֹר *fearing*[1]; עָמֹק *deep*; עָקֹם *crooked*; עָגֹל *round*.

Out of these simple forms arose the following classes of participles and adjectives which, especially in the case of فَعِلٌ and فَعُلٌ, have almost completely supplanted the original unlengthened forms:—

1) فَعَالٌ out of فَعَلٌ by lengthening the second vowel, as: صَنَاعٌ *diligent*; جَرَانٌ *irascible*; جَبَانٌ *cowardly, timid*. טָהוֹר *clean*; גָּדוֹל *great*; בָּחוֹן *one who tests*; בָּגוֹד *treacherous*; צָרוֹף *a purifier*. The feminine of all these when it occurs naturally retains the ו unchanged. It must be noticed here that LAGARDE[2] classifies some of these examples among the

[1] יָגֹר may, as far as the form is concerned, be classified as a فَعَالٌ, but as its perfect is also יָגֹר I prefer to take it as a فَعُلٌ.

[2] *Bildung der Nomina*, p. 30.

unlengthened فَعُلٌ forms. This view, as shown by BARTH throughout his *Nominalbildung* and ZDMG XLIV, p. 683, is quite untenable, since the feminine forms of this class are entirely different from those of فَعُلٌ.

2) فَعِيلٌ out of فَعِلٌ by lengthening the second vowel, as: قَتِيلٌ *slain;* كَرِيمٌ *noble;* عَرِيفٌ *knowing;* قَضِيبٌ *cutting;* كَبِيرٌ *mighty;* قَرِيبٌ *near;* عَزِيزٌ *strong;* عَظِيمٌ *powerful.* מָשִׁיחַ *anointed;* כָּתִית *beaten;* קָצִיר *a reaper*[1]; אָסִיר *imprisoned, a prisoner;* צָעִיר *small, young;* נָעִים *pleasant, sweet.*

In Syriac this form appears either with the first vowel omitted, as: ܠܟܝܕ *holding;* ܩܛܝܠ *slain;* ܣܦܝܩ *empty;* ܚܓܝܪ *lame*; or with the first syllable sharpened, as ܕܚܝܠ *terrible;* ܡܪܝܕ *rebelling, resisting;* ܕܚܘܒ *terrifying,* ܪܚܝܩ *far, removed;* ܩܕܝܫ *holy;* ܚܟܝܡ *wise.*

3) فَعُولٌ out of فَعُلٌ by lengthening the second vowel, as: شَكُورٌ *thankful;* قَبُولٌ *received;* ضَعُوفٌ *feeble;* كَفُورٌ *ungrateful.* עָצוּם *strong, mighty;* אָנוּשׁ *incurable, dangerous, sore;* כָּתוּב *written;* זָכוּר *remembering, mindful.* In Syriac we have again two forms of this class: *a*) with the first vowel omitted, as: ܟܡܘܪܐ *sad;* ܪܚܘܡܐ *a friend, beloved;* *b*) with the first vowel lengthened into *ā* as ܕܒܘܪܐ *a guide;* ܒܪܘܝܐ *a creator;* ܦܩܘܕܐ *a commander;* ܥܡܘܪܐ *a dweller, an inhabitant;* ܫܡܘܥܐ *a hearer.*

4) فَاعِلٌ out of فَعِلٌ by lengthening the first vowel, as: قَاتِلٌ *a killer, killing;* عَامِرٌ *inhabited, cultivated;* عَالِمٌ *knowing;* سَالِمٌ *sound, unimpaired.* כּוֹתֵב *a writer, writing;* בּוֹחֵר *choosing;* זוֹלֵל *worthless, mean.* ܪܚܡ *loving;* ܟܦܢ *hungry;* ܕܚܠ *fearing.* At this stage it must be stated that the derivation of this form, which is perhaps the most frequent in all Semitic languages, is the subject of a great deal of controversy. BARTH[2] on the one hand maintains that the origin of this form is فَعِلٌ corresponding to the imperfect stem, in which the vowels *ŭ* and *ĭ* are characteristic of the transitive verb. While most of the other scholars, as, for instance, WRIGHT[3] and LAGARDE[4] have explained this participle as arising out of فَعَلٌ, the first vowel being lengthened to *ā* and the second attenuated to *ĭ*, like גִּבּוֹר out of גַּבּוֹר. WRIGHT, however, admits the possibility of this form being *an intensive of the intransitive kătĭl, the use of which has been gradually extended so as to embrace all classes of verbs.* This view approximates very closely that of BARTH, although the explanation is entirely different. But BARTH's view is by far the most preferable.

---

[1] Isa. 17₅. [2] *Nominalbildung*, p. 200. [3] *Lectures on Comparative Grammar*, p. 196.
[4] *Bildung der Nomina*, p. 83, l. 17.

There is no necessity to assume that the second vowel was attenuated from ă to ĭ, since all Semitic languages in their earliest stages known to us have ĭ in this form and not ă. And for WRIGHT's alternative explanation it is hardly possible that out of the intransitive kătĭl the ordinary active participle of the regular transitive verb should be developed. All the objections urged against BARTH have been ably refuted by him in ZDMG XLIV, p. 695 ff., and in a note on page 200 of the second edition of his *Nominalbildung*.

As may be noticed from the examples which I have quoted above, one and the same form may be transitive in one case and intransitive in another. Moreover the transitive forms are sometimes active and sometimes passive. Thus in צָעִיר *small, young* and נָעִים *sweet, pleasant* we have instances of intransitive adjectives, whereas כָּתִית *beaten* and מָשִׁיחַ *anointed* are transitive and passive, and פָּקִיד *a commander* and קָצִיר *a reaper* are transitive active. עָצוּם *strong, mighty* and אָנוּשׁ *incureable, sore* are intransitive adjectives, whilst חָרוּת *engraved* and עָזוּב *forsaken* are transitive passive participles, and הַשְּׁדוּדָה *the oppressor, despoiler* (ψ 137 8) is transitive active. גָּדוֹל *great* and קָרוֹב *near* are intransitive adjectives, while בָּחוֹן *one who tests*, צָרוֹף *a purifier*, עָשׁוֹק *an oppressor* (Jer 22 3, parallel to עוֹשֵׁק, Jer 21 12) are transitive active.

BARTH in his *Nominalbildung*, as is well known, accounts for this phenomenon in a very ingenious way. He divides nouns and adjectives into two classes: 1) those which are derived from the perfect stem, and 2) those which are derived from the imperfect stem. And since in the perfect stem ă in the second syllable is the characteristic vowel of the transitive verb and ŭ and ĭ of the intransitive verb, we get forms like חָכָם[1] *wise, (discriminating)* from the transitive ă perfect חָכַם, בָּחוֹן *one who tests* from בָּחַן, צָרוֹף *a purifier* from צָרַף. נָעִים *pleasant* is from intransitive ĭ perfect נָעֵם[2]; אָנוּשׁ *sore* is from intransitive ŭ perfect אָנֻשׁ which does not occur in Hebrew, but Arabic أَنُثَ *was soft* makes it clear that אָנֻשׁ underlies this adjective. On the other hand in the im-

[1] BARTH classifies חָכָם *wise* and יָשָׁר *right* among the nouns and adjectives belonging to the transitive ă perfect. יָשָׁר cannot obviously belong to this class, as it is intransitive, and its imperfect is יִישַׁר from which it must be derived. In *Nachträge und Verbesserungen*, p. 468 of the second edition BARTH corrects this oversight, and classifies both חָכָם and יָשָׁר among the intransitive ă imperfect forms. חָכָם, however, may really be taken to belong to the transitive ă perfect, as the original meaning seems to be *he distinguished, discriminated;* hence in Arabic حَكَمٌ = *a judge*. The imperfect יֶחְכַּם, which is used almost exclusively in the *Ḥokhma literature*, has a technical meaning, and is probably a denominative.

[2] Cf. נָעֵמָה Gen 49 15.

perfect ĭ and ŭ in the second syllable are the characteristic vowels of the transitive verb and ă of the intransitive one. Thus we get transitive (active and passive) participles and adjectives like כָּתוּב *written;* שָׁמוּר *observed* from ŭ imperfect; פָּקִיד *a commander,* אָסִיר *a prisoner* from ĭ imperfect; and also intransitive adjectives like לָבָן *white,* שָׁחוֹר *black,* קָרוֹב *near* (plural קְרוֹבִים) from ă imperfect.

However much we may differ in details from Prof. BARTH, it must be admitted that this theory is the only one which fully accounts for the derivation and meaning of most of the nouns and adjectives. No unbiased investigator of the facts can deny the possibility of nouns being derived from the imperfect stem as well as from the perfect. As to the difference of meaning which one might expect between nouns or adjectives derived from the perfect stem and those derived from the imperfect, that scholar does not say anything explicitly. But in many places of his book it is assumed that two nouns or adjectives, one derived from the perfect and the other from the imperfect, may be identical in signification. Thus קָרוֹב *near* derived from ă imperfect is identical with قَرِيبٌ and ܩܪܝܒ from ĭ perfect; רָחוֹק *far* from ă imperfect has exactly the same signification as ܪܚܝܩ from ĭ perfect.

The same scholar also attempts to explain why one and the same form may be active and passive. According to his opinion participles and adjectives were originally infinitives, that is to say, abstract nouns. And since in an abstract noun there is no reference to the agent or to the one on whom the action passes over, it may be applied to either of them. Thus طَرِيقٌ رَكُوبٌ originally meant *a way, a riding,* hence *a way on which people ride;* رَجُلٌ رَكُوبٌ originally signified *a man, a riding,* and hence *a man who rides.* In support of this suggestion BARTH reminds us of the fact that in Arabic most of the forms فَعُولٌ remain unaltered in the feminine and plural. This remarkable fact, according to this scholar, indicates that originally these forms were abstract nouns, and that is the reason why they do not admit of any reference of gender or number. In Hebrew also we find וְאַתְּ שָׁדוּד (Jer 4 30) in a verse which contain the archaic form ואתי.

In fact, however, this is not a solution of the problem. It merely transfers the problem from the participle to the infinitive. It should not be forgotten that we even find passive infinitives like גֻּנֹּב (Gen 40 15) which tend to prove that even in the infinitive the active and passive ideas were more or less distinguished. For after all no one can say with

certainty that formations like גְּנַב belong to a later stage of development. There is no decisive reason why they should not be regarded as archaic forms preserved in Hebrew. Without referring the participles back to the infinitives, we may say that فَعِيلٌ and فَعُولٌ denote *persons or things who do a certain action, or to whom a certain action is done*, that is to say, persons or things connected with the action expressed by the verb.

The facts to be borne in mind about the participles in use may be summarised as follows:—

Arabic قَاتِلٌ, Hebrew קוֹטֵל, Syriac ܩܛܠ are active. In Hebrew it is seldom found of stative verbs which have *ŭ* or *ĭ* in their perfect, whereas Arabic and Syriac form this participle from all classes of verbs without distinction. WRIGHT[1], however, observes that فَاعِلٌ *when formed from* فَعَلَ *and the transitive* فَعِلَ (as رَهِبَ "to fear", رَكِبَ "to ride", عَلِمَ "to know", مَسَّ "to touch") *these* nomina agentis *are not only real participles, indicating temporary, transitory or accidental action or state of being, but serve as adjectives or substantives, expressing a continuous action, a habitual state of being, or a permanent quality*, e. g. كَاتِبٌ "writing", "a scribe", خَادِمٌ "serving", "a servant", حَاكِمٌ "judging", "a judge", عَالِمٌ "a scholar", رَاهِبٌ "an ascetic". *But if from an intransitive* فَعِلَ *and* فَعُلَ, *they have only the participial sense, the adjectival being expressed by one or other of the nominal forms enumerated in* § 231. *Thus* فَارِحٌ *or* جَاذِلٌ "being glad", "rejoicing", جَابِنٌ "being cowardly", جَاوِدٌ "being liberal", ضَائِقٌ "being narrow", "confined", *are participles, the adjectives which indicate the corresponding permanent qualities or characteristics are* فَرِحٌ *and* جَذِلٌ *or* جَذْلَانٌ "gladsome", "cheery", جَبَانٌ "cowardly", جَوَادٌ "bountiful", "generous" *and* ضَيِّقٌ "narrow". In another place[2] he says that فَاعِلٌ *is rarely used as a verbal adjective from* فَعِلَ *(intransitive) or* فَعُلَ; e. g. آمِنٌ "safe", "secure" = أَمِينٌ *or* أَمِنٌ from أَمِنَ; سَالِمٌ "safe", "sound" = سَلِيمٌ from سَلِمَ; عَاقِرٌ "barren" from عَقُرَتْ; حَامِضٌ "sour", "acid" from حَمُضَ or حَمِضَ. LAGARDE[3] on the other hand regards the فَاعِلٌ forms of stative verbs as late.

فَعُولٌ is used in Arabic indifferently, both with active and passive significations, without any special tendency to one or the other. It is true that mostly this form has an active signification, but this is merely accidental, since regularly for the participles proper Arabic employs

---

1 *Arabic Grammar* § 230 Rem. *a*. 2 O. c. § 232 Rem. *b*.

3 See *Bildung der Nomina*, p. 83.

فَاعِلٌ for the active and مَفْعُولٌ for the passive. In Syriac it has become the usual form to denote the agent, especially when its first syllable is lengthened, as ܦܳܩܽܘܕܳܐ *a commander*. But there also exist forms with a passive meaning. LAGARDE[1] quotes the following forms ܒܬܘܠ = بَتُولٌ παρθενος (Cor *a* 7 34). Fem. ܒܬܘܠܬܐ بَتُولَةٌ בְּתוּלָה. ܪܚܘܡܐ *a concubine*, ܡܐܟܘܠ *food*, ܠܒܘܫܐ *a garment* = لَبُوسٌ. One cannot understand why Hebrew לְבוּשׁ cannot belong to this class, as LAGARDE states emphatically. He maintains that לְבוּשׁ is corrupted form לְבוּשׁ = لِبَاسٌ. The omission of the first vowel *ă* is not at all surprising as we find כְּפִיר = כְּפִיר and נְצִיב = נָצִיב[2]. BARTH considers לְבוּשׁ, and presumably also ܡܐܟܘܠ, as an infinitive فُعُول[3] which has become concrete. To this class, according to BARTH, belong also גְּבוּל *a border* and רְכוּב *a chariot*. This latter, by the way, occurs only with a suffix, and it is possible that the absolute state is רָכוּב. This view is, however, untenable. For if we assume that all infinitives may become concrete, there would be no necessity to divide forms into participles and infinitives. We could regard all of them as infinitives, some of which remained abstract nouns, while others became concrete. It is much more logical to take concrete nouns as original participles, provided the form allows us to regard them as such. It is therefore preferable to take רְכוּב and לְבוּשׁ as passive participles. It should be remembered that in Hebrew one says לָבַשׁ אֶת־בְּגָדָיו (Lev 16 24) where בֶּגֶד is the direct object of לָבַשׁ, hence לְבוּשׁ = *something that is put on*. BARTH cites as passive فَعُولٌ the well known ܪܚܘܡܐ *beloved, a friend*, as well as טמוראי דלבא *the hidden things of the heart*.

In Hebrew קָטוּל is the regular passive participle. There are sporadic instances of this form being used with an active signification. BARTH on p. 175 gives an almost exhaustive list of these instances to which I should like to add עָשׁוּק and רָצוּץ (Hos 5 11). LXX renders that verse κατεδυνάστευσεν Ἐφραὶμ τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ κατεπάτησε τὸ κρίμα, evidently taking them both as active participles. It must, however, be admitted that almost all the instances can be taken to be passive participles. Even בַּת בָּבֶל הַשְּׁדוּדָה (ψ 137 8) has been explained to mean *O daughter of Babylon, thou doomed one*. CHEYNE[4] says: "Thou doomed one". *Literally* 'that art (= hast been) stormed (or destroyed)'. *The Semite, Jew or Arab, prophet or common man, anticipates the future and describes it as present or past (as completed or incompleted action). Hence*

---

[1] *Bildung der Nomina*, p. 64.
[2] See *Nominalbildung*, p. 184.
[3] See o. c. p. 85.
[4] *Book of Psalms*, p. 347 (1888).

he says, "I am killing him" = "I will kill him"; "this man is killed" = "he is to be killed." But since, as is known from all the other Semitic languages, this participle could be active as well as passive, there is no necessity to force the sense when the active signification seems to be more satisfactory. At all events there unmistakably exists a distinct tendency to employ קָטוּל as the ordinary passive participle, and this form has almost completely supplanted the old קְטַל which seems to have been used as a passive participle, as הַיּוּלָּד (Jud 13 8) for instance[1].

فَعِيلٌ in Arabic is used almost exactly in the same way as فَعُولٌ, both with active and passive significations. Grammarians usually regard this form as a passive adjective. So WRIGHT[2], for instance, says: فَعِيلٌ *when derived from a transitive verb has usually a passive sense*; *as* قَتِيلٌ "slain" = مَقْتُولٌ. There probably is a preponderant majority of instances of this adjective with a passive signification. Yet in spite of this there is no trace of any tendency. The circumstances that a larger number of instances of this adjective which have been handed down to us are passive do not prove anything, since one is not allowed to form a فَعِيلٌ himself and give it a passive signification.

In Hebrew the facts are pretty much the same as in Arabic. פָּקִיד *a commander;* נָבִיא *a prophet;* קָצִיר *a reaper* are active. נָשִׂיא *a prince* (literally, *raised above*); מָשִׁיחַ *anointed* (Cf. also II Sam 1 21); כָּתִית *beaten* are passive.

In Syriac this form is the ordinary passive participle like קָטוּל in Hebrew. There still, however, exists a good number of instances which are active. ܠܚܝܕ *holding;* ܪܓܝܓ *desiring;* ܐܚܝܕ *regarding, holding* (also passive *closed*). NÖLDEKE[3] quotes several examples. He, however, offers a quite different explanation.

It is needless to mention the well-known fact that an adjective or a participle is frequently used instead of a concrete noun. In English we also say *the blacks, the whites, etc.* Jewish grammarians call such forms תֹּאַר בְּחֶסְרוֹן הַמְּתֹאָר, *an adjective with the omission of the noun which is qualified,* or, as we should say, the noun is understood.

LUMSDEN mentions a few rare forms which are used as passive participles. نَفَضٌ *a fallen-off leaf,* ذِبْحٌ *sacrificed,* إِمَامٌ *a prelate, someone placed in front.* In Hebrew also we have such forms both active and

[1] See BARTH, *Das passive Qal und seine Participien.*

[2] *Arabic Grammar,* § 232 Rem. *a.*

[3] *Syriac Grammar,* § 380.

passive. יָלֵד *a child* (Gen 11 30) = יָלִיד (Gen 17 12) = وَلَدٌ and وَلِيدٌ, respectively. חָלָל *slain, pierced* (cf. Arabic خَلَّ *he pierced*), עָנָן *a cloud, something that intervenes* (cf. Arabic عَنَّ). The passive בְּזֹה נֶפֶשׁ (Isa 49 7) and the active זְכֹר אֲנִי (II Rg 9 25) should he regarded, I think, as فِعَالٌ forms. BARTH[1] classifies them among the فُعُلٌ forms which are exceedingly rare as adjectives. To the passive فِعَالٌ I should like to add פְּתוֹתֵי (Eze 13 19) *crumbs*.

II.

Thus far for the regular verbs. In the geminate verbs فَاعِلٌ is usually unaugmented in Arabic and Syriac. We have دَالٌّ *guiding*, feminine دَالَّةٌ. In Syriac the singular masculine is ܥܐܠ on the analogy of the *mediae waw*. The feminine is ܥܐܠܐ, plural masculine ܥܐܠܝܢ. For in these two languages a letter may be doubled even after a long *ā*. The fact that the *ĭ* of the second syllable disappears is no argument against BARTH's view that the origin of this participle is فَعِلٌ and not فَعَلٌ. For as soon as the first vowel becomes lengthened, the second loses its importance as a characteristic vowel and becomes subordinate, and is thus liable to be dropped.

In Hebrew, however, where no *dagesh forte* can follow a long vowel, it was impossible to retain the long vowel and at the same time leave the form unaugmented. Hence, as in most of the other parts of this class of verbs, we find augmented forms with a long vowel in the first syllable, like the regular verbs, existing side by side with unaugmented forms which retain the original short *ă*. Of course the psychological reason — no longer known to us now — which compelled the Semite to lengthen, in the regular verbs, the first vowel and thereby making the usually characteristic second vowel subordinate to it, must have influenced him to adopt the *ă* and not the *ĭ* as the important vowel. Hence the form became סַב and not סֵב. The augmented סוֹבֵב is by far more frequent, because in the living language there was a marked tendency to make the verb appear triliteral. חַי *living, alive*, has frequently a participial force, and, in absence of any other participle of this root, it must be regarded as an unaugmented فَاعِلٌ, although it is sometimes an ordinary adjective. Mediaeval Jewish grammarians give both סַב and סוֹבֵב. In our modern grammars סַב has been omitted entirely, without justification, I think. The reason why this form is ignored is because the

[1] *Nominalbildung*, p. 164.

majority of the unaugmented forms are adjectives or nouns, like רַבִּים *archers* (Jer 50 29, Job 16 13) חַם *warm*, קַל *light*, and as such they can be classified as simple فَعْل forms. But in view of the testimony from the cognate languages and of one or two examples in Hebrew itself, this simple unaugmented form should not be lost sight of.

It must be noted here that LAGARDE[1] and BARTH[2] consider such forms as עַז, דַּל, צַח, צַר, קַל, רַךְ, קַר, תַּם as فَعِل, because we find that in Arabic they correspond to عَزِيزٌ, ذَلِيلٌ, *etc.*, and in Syriac to ܚܰܠܝܳܐ, ܙܰܠܝܠܳܐ, *etc.* But this view is quite inconsistent with the theory which these two scholars are never tired of emphasising, namely, that the second vowel alone is the characteristic one. We should have expected, accordingly, the forms to be עַז, דַּל, *etc.* The reason why the perfect has *ă* is quite different. In the perfect the second vowel was never emphasised as much as in the adjective or noun. It must be remembered that it is the lengthening that makes any particular vowel characteristic, and in the perfect where all vowels are short they must be regarded as of equal importance. עַז can no more be etymologically identical in form with عَزِيزٌ and ܚܰܠܝܳܐ than חָכָם with حَكِيمٌ and ܚܰܟܝܡ. The fact that one language or dialect adopts one form does not prove anything for another. BARTH himself quotes such examples as קָרוֹב *near* = Arabic قَرِيبٌ = Syriac ܩܰܪܺܝܒ, and רָחוֹק *far* = Syriac ܪܰܚܺܝܩ. And these latter forms are moreover identical in their significations, which cannot always be said of the examples דַּל and ܙܰܠܝܠܳܐ, *etc.* Moreover تَمِيمٌ and ܬܰܡܺܝܡ correspond to תְּמִים and not to תַּם, as is evident from the meaning of these words. It is true that BARTH[3] thinks that it is possible, as far as the external appearance is concerned, to classify these forms among the unaugmented or contracted فَعْل. But he rejects this hypothesis because the last-named forms are rarely found as adjectives, especially in Hebrew, whereas adjectives like קַל, דַּל are very numerous. One cannot help recognising the weight of this objection. All possibilities, however, have not been exhausted, and it is difficult to see why these adjectives cannot be classified as intransitive فَعَل forms belonging to the *ă* imperfect. This class, as a matter of fact, comprises a good number of adjectives, usually intransitive, especially in Hebrew, as for instance לָבָן *white*, קָטָן *small*, סָכָל *foolish*, יָשָׁר *right* and many others. This supposition is in fact made more probable by the circumstances that קַל has imperfect יֵקַל and מַר has imperfect יֵמַר.

---

[1] *Bildung der Nomina*, p. 43. [2] *Nominalbildung*, p. 18.

[3] *Nominalbildung*, p. 171.

III.

Quite a different fate was shared by the forms فَعُولٌ and فَعِيلٌ, transitive and intransitive, belonging to the geminate verbs. Hitherto only augmented forms have been generally recognised. Thus BARTH in treating of these forms always remarks that ע"ע *sind überall aufgelöst*. This is already surprising enough in itself, for most of the modern scholars have adopted the view that the unaugmented forms are more ancient, and that the augmented forms arose out of the tendency to make every root appear triliteral[1]. We should therefore expect to find at least some traces of the original forms. In almost all other parts of the verb we find the augmented and the unaugmented forms existing side by side, לִסְבֹּב and לָסֹב, *etc*. KAUTZSCH in the latest editions of *Gesenius' Grammar*[2] asserts that *the augmentation of the stem* must *always take place whenever the ordinary strong form has an unchangeable vowel in the second syllable* (e. g. סָבוּב, סָבוֹב), *or where the strengthening of the second radical is required by the character of the form*, e. g. חִלֵּל, שָׁדֵּד. The language of this statement is very accurate. We are not told any more that *contraction cannot take place, etc.*, but that *the augmentation must take place, etc.*, for on page 190 of that grammar it is stated that the old view that סַב is contracted from סָבַב is abandoned. But are these two statements consistent? Are we not to expect to find that ע"ע verbs have developed فَعُولٌ and فَعِيلٌ forms according to their own style before the augmentation took place, that is to say, before the triliteral tendency made itself universally felt? Apart from these conjectural speculations, let us examine the facts as they are. As to the infinitive absolute which, according to the commonly-accepted view, must always be augmented, it has been observed already by J. OLSHAUSEN[3] that *in an irregular manner* the infinitive absolute is contracted in קֹב לֹא תִקֳּבֶנּוּ (Num 24 15), שֹׁל תָּשֹׁלּוּ (Rt 9 2), רֹעָה הִתְרוֹעֲעָה (Isa 24 15). Has KAUTZSCH then quite forgotten that the participle Hiphil has in the ordinary strong verb a long and an unchangeable *i* in the second syllable, מַקְטִיל, מַקְטִילָה, and yet in the geminate verb it has the unaugmented מֵסֵב, מְסִבָּה. I am aware that to this objection a ready answer may be given, namely, that the *i* of the second syllable in the Hiphil was not originally long, since in Arabic and Syriac it is short, as مُقْتِلٌ, ܡܩܛܠ. This is, however, no refutation at all, for the *u* and *i* of فَعُولٌ and فَعِيلٌ were also originally

[1] See STADE, *Hebräische Grammatik* § 143 a, and many others.

[2] English translation, p. 181.

[3] *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, § 245 i.

short, as was explained above, and in Hebrew the *i* of מַקְטִיל is not more changeable than that of אָסִיר.

Our next step must be to enquire what shape the فَعُولٌ and فَعِيلٌ formations would assume in the geminate verb when not augmented. Naturally the *u* or *i* could not be lengthened before a doubled consonant. But it was sufficient to emphasise the importance of the *a* or *i* in the second syllable as a characteristic vowel by retaining it and dropping the *ă* of the first syllable. Thus the unaugmented فَعُولٌ is סֹב, feminine סֻבָּה, *etc.*; فَعِيلٌ becomes סֵב feminine סִבָּה *etc.* This assumption is borne out by analogy of the other parts of the verb. Whenever the regular verb has a long *i* in the second syllable, as in Hiphil, the geminate verb when unaugmented has ֵ instead of it, as מֵסֵב, instead of מַסְבִּיב. There is, in the regular verb, no other *ū* by which we could prove that *ū* becomes ֹ in the geminate verb. But an irrefutable proof is furnished by *mediae waw* verbs. It is well known that the last-named class of verbs is very much akin in its forms to the geminate verb, and whenever there is a long vowel in the former there is a short one with a *dagesh forte* after it in the latter. That short vowel, being liable to be lengthened when it has the accent, and the *dagesh forte* being naturally dropped at the end of the word. Thus the imperfect of קוּם is יָקוּם and that of סָבַב is יָסֹב; the perfect of קוּם is קָם, that of סָבַב is סַב; the perfect Hiphil of קוּם is הֵקִים, that of סָבַב is הֵסֵב, feminine הֵסֵבָּה; participle Hiphil of קוּם is מֵקִים, that of סָבַב is מֵסֵב, feminine מְסִבָּה. Now the participial forms فَعُولٌ and فَعِيلٌ of the *mediae waw* verbs are קוּם and קִים, respectively, as for instance סוּגָה *fenced about* (Cnt 7 3), לוּטָה *wrapped up* (I Sam 21 10), וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ *and thy nest is put in a rock* (Num 24 21). Hence in the geminate verbs they would be סֹב and סֵב.

In the literatures we find a good number of forms which could only be properly explained by assuming this principle. Of course formerly all the forms of the type of סֹב and סֵב were taken to be *kŭtl* and *kĭtl*, respectively. But we shall presently see that many difficulties arose out of this latter assumption. Naturally enough the monosyllabic forms *kŭtl* and *kĭtl*, in which the vowels *ŭ* and *ĭ*, respectively, are characteristic, would actually have the same appearance as فَعُولٌ and فَعِيلٌ. But the meaning would at once give us the clue to determine which form was meant in every particular case. Thus we frequently find that one and the same form is فِعْلٌ and فَعِيلٌ at the same time. حِبٌّ, for instance, signifies *love, friendship* as well as *beloved, a friend.* It is evident that

حُبٌّ in the first instance is a فِعْلٌ form, and in the second it is a فَعِيلٌ, equalling حَبِيبٌ which is actually in use and is identical with it in signification.

Further on the reader will find a good deal of examples which are fully discussed and explained. For the present it will suffice to mention a few instances which illustrate and, to my mind, conclusively prove the validity of the theory set forth above. In Hebrew גֵּז (feminine גִּזָּה) = *fleece*, that is to say *sometting shorn off*, from גָּזַז *he cut, sheared*. The usual explanation that גֵּז is a *kĭtl* form, that is to say, an abstract noun, and that it originally means *a shearing*, hence *fleece*, is rather assuming too much and is quite unnatural. The transition from *a shearing* to *fleece* is hardly conceivable. Whereas if we take גֵּז to be an augmented فَعِيلٌ with a passive signification all the difficulties disappear. It is true that in the ordinary strong roots we sometimes find forms which only admit of an explanation similar to that of גֵּז. But in cases where a more natural interpretation is possible we should have no hesitation in adopting it. Moreover *kĭtl* forms as *nomina agentis* are exceedingly rare. In Hebrew we only have הֵלֶךְ *a wayfarer* (I Sam 12 4). And yet in the geminate verbs forms like אִט *a mutterer*[1] (Isa 19 3) are proportionally of very frequent occurrence. This fact tends to prove that some of the supposed *kŭtl* and *kĭtl* forms are really فَعُولٌ and فَعِيلٌ.

It can hardly be considered to be accidental that צִנִּים *thorns* has precisely the same signification as the augmented צְנִינִים. In Arabic such instances are exceedingly numerous. Almost every geminate verb has both the augmented and unaugmented forms with an identical signification, as for instance حُبٌّ and حَبِيبٌ quoted above. This proves indisputably that the two forms existed side by side, the unaugmented form being the older one, but gradually giving way in the living language to the triliteral forms, especially when the participle had something of the verbal character in it, for the verbal forms are more subject to change than the names of substantives. It must at the same time be admitted that in Arabic we find many فَعَلٌ forms having the same meaning as فَعِيلٌ. Thus كَفٌّ *a hand* = *something bent* from كَفَّ *be bent*; نَدٌّ *a heap*, corresponding to Hebrew נֵד; تَلٌّ *a mound*, corresponding to Hebrew תֵּל. But this is to be attributed to the fact that فَعَلٌ forms of the ordinary verb sometimes also possess a passive sense. Etymologically, however, they have nothing to do with فَعِيلٌ.

[1] See below under אטט.

As real adjectives or participles forms like סֹב and סַב occur now and then in the Old Testament. שֵׁן רֹעָה (Prv 25 19) is a very clear instance. The meaning of רֹעָה is very plain. It must necessarily be *a broken tooth*. But what about the form? Several suggestions have been made. Some read רָעָה *bad* with LXX[1]. Others either emend רֹעָה to רֹעֲעָה, or consider it to be contracted from that form. This is, however, impossible. For there is no parallel case for such a contraction. Nor is the sense of the active participle suitable here. For this root רָעַע with the meaning *he broke* is always transitive whenever it occurs in the Old Testament, as for instance תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל (ψ 2 9) *Thou shalt break them with a rod of iron*[2] and יָרֹעַ כַּבִּירִים (Job 34 24) *he breaks mighty ones*. The only instance which apparently points to an intransitive sense is וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו (Jer 11 16). But even in this passage וְרָעוּ may be transitive and is to be taken as impersonal, *someone will break its branches*. Other scholars think that וְרָעוּ belongs to the root רעע *was bad*. רֹעוּ וָחֹתּוּ (Isa 8 9) is uncertain. Then on the other hand to render שֵׁן רֹעָה *a breaking tooth* with a transitive sense would be against the parallel רֶגֶל מוּעָדֶת *a tottering foot*. The suggestion to take רֹעָה as an active participle of רָעָה *he tended, fed* hardly deserves consideration.

In face of all these unsurmountable difficulties the most natural and only possible explanation is to take רֹעָה to be an unaugmented فَعُول, that is to say, the ordinary passive participle in Hebrew, and it would then = רְעוּעָה. This explanation renders unnecessary the suggestion of FRANKENBERG, followed by TOY[3], to read נִרְעָה, נ having fallen out after ן. It should be observed that RASHI without offering any explanation as to the form remarks that רֹעָה = רְצוּצָה, apparently guessing from the context.

This unaugmented form of the participle is even found to possess something of the verbal character, in at least one passage of the Old Testament. In I Rg 12 15 we read the following:—וְלֹא שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶל־הָעָם כִּי הָיְתָה סִבָּה מֵעִם יְהוָה לְמַעַן הָקִים אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד אֲחִיָּה הַשִּׁלֹנִי אֶל־יָרָבְעָם בֶּן־נְבָט. The word סִבָּה in this simple verse has caused some difficulty to commentators. That סִבֵּב = *he occasioned, brought about* is beyond doubt. Arabic سَبَّبَ (second conjugation of سَبَّ) = *he occasioned, brought about*. So also in Rabbinical Hebrew. In Biblical

[1] ὁδὸς κακοῦ is obviously corrupted from ὀδοὺς κακός.

[2] The parallel clause כִּכְלִי יוֹצֵר תְּנַפְּצֵם *like the potter's vessel wilt thou shatter them* proves that this reading is to be preferred to that of the Versions which read תִּרְעֵם *thou wilt tend them*.

[3] נִרְעָה in TOY's *Proverbs* is certainly a misprint.

Hebrew we also find this meaning. אָנֹכִי סַבֹּתִי בְּכָל־נֶפֶשׁ בֵּית אָבִיךָ (I Sam 22 22) literally, *I have been the cause*, or, *occasioned, in all the souls of the house of thy father*, i. e. *I have brought about their death.* That the reading of MT is correct is made sufficially certain by LXX which reads ἐγώ εἰμι αἴτιος τῶν ψυχῶν οἴκου τοῦ πατρός σοῦ. Peshitta's reading ܠܡܘܬܐ is clearly a paraphrase. In Hebrew this use of נֶפֶשׁ is purely idiomatic, as בְּנַפְשׁוֹ דִּבֶּר אֲדֹנִיָּהוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה (I Rg 2 23) *Adonijah spoke this word at the risk of his life*, literally, *at his soul*, בְּ being ב *pretii* (See Burney *ad locum*). But in Syriac a literal translation of סַבֹּתִי בְּנֶפֶשׁ would not convey the right idea to the reader, and it was therefore necessary to paraphrase the expression slightly. Hence there is no justification for the suggestion put forth by Thenius, followed by many scholars including Driver, to read חַבְתִּי *I am guilty.*

Now as to the form of סִבָּה it has usually been taken to be a فِعْلَةٌ = סִבְבָּה, that is to say, an abstract noun. Driver, in his *Notes* to I Sam 22 22, renders it *there was a bringing about from Jahweh.* Burney assigns to it the meaning of *Providence* which can scarcely be derived from סָבַב. The *Oxford Gesenius Lexicon* translates it by *a turn of affairs*. None of these explanations, however, even if we should consider some of them admissible as far as the word itself goes, relieves the above passage from its awkwardness. Hebrew syntax would require the definite article to be affixed to סִבָּה. For let us substitute such a word as דָּבָר for סִבָּה, and the cogency of this augment would become apparent. The difficulty is still more enhanced by the parallel passage in 2 Chr 10 15, where we find נְסִבָּה instead of סִבָּה. Now נְסִבָּה is evidently Niphal participle, and one is hardly justified in taking it as a substantive.

All these difficulties would be removed if we were to take סִבָּה to be a passive participle, that is to say, an unaugmented فَعِيلَةٌ = סְבִיבָה. The translation of the verse would then be *And the king did not listen to the people for it was occasioned*, or, *brought about by Jahweh, in order, etc.* By the author of the Books of Kings, who lived in the classical period of the Hebrew language, such a form as סִבָּה as passive participle was considered quite legitimate and intelligible. But not so by the compiler of the Books of Chronicles, whose style is already decadent and who belongs to a much later period, when the augmented فَعُولٌ as a passive participle has entirely stamped out the older and more original forms. This compiler had therefore to alter סִבָּה to the Niphal participle, for at that period that conjugation has usurped the place of the passive

of Qal. This explanation of סְבָּה is somewhat supported by Targum which renders it by פלונתא *decided, decreed*, literally, *divided*, which is also the old Aramaic passive participle.

The construction of הָיְתָה סִבָּה מֵעִם would be almost identical with that of עַל־פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שִׂימָה[1] (II Sam 13 32) *By the command of Absalom it was fixed.* There can be no doubt that שִׂימָה or שׂוּמָה is a passive participle of שׂוּם or שִׂים. The words עַל־פִּי[2] exclude, I think, the conjecture of EWALD to take שִׂימָה to mean a *scowl*, comparing it with Arabic شَأَمَ *he was unlucky, unfortunate.*

IV.

It appears also probable that even the Rabbins were more or less conscious of the possibility of such unaugmented passive participles. In *Baba Kamma* (*Babli*) 10ᵇ (last line) the following *Baraitha* is quoted: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד[3] יביא עדים שנטרפה באונס ופטור אבא שאול אומר יביא עדודה לבית־דין The anonymous opinion about Ex 22 12 is that it means *he should bring witnesses that the animal was torn accidentally and should not be required to pay*, whereas Aba Saul thinks it means *he should bring the torn animal to the Court of Justice.* It must be stated that there are various readings of this *Baraitha.* The one quoted here is that of RASHI. *Tosephoth* reads ארורה *the cursed one*, and explains that the torn animal is called *cursed* because *it perished without a benediction*, for according to the Jewish rite a benediction is to be pronounced before slaughtering an animal. This fanciful reading, of course, hardly deserves any consideration. Other readings are עדורה *the one which is missing*, quoted by *Tosephoth;* אדורה *its skin*, supposed to be connected with Greek δορά, is given by *'Aruch*; עַד עוֹרָהּ (two separate words) *till*, or *to its skin* is a modern conjecture. An unbiased reader of this *Baraitha*, however, will have no difficulty in concluding that the Rabbins aimed at explaining the word עֵד, and therefore the reading of RASHI is the correct one, for all the other words cannot possibly be connected with עֵד. Thus the opponents of Aba Saul take עֵד here to be the usual word for *witness.* Aba Saul, however, probably felt the difficulty of the suffix of יְבִאֵהוּ if we take עֵד to be *a witness.* For although we find a suffix anticipating the object as וַתִּרְאֵהוּ אֶת־הַיֶּלֶד (Ex 2 6), literally, *and she saw him, the child*, this construction occurs only in the case when the object has the definite article or is otherwise determined. He therefore suggests

[1] Kthib שִׂימָה, Qrê שׂוּמָה. [2] Cf. Gen 45 21. Num 3 39, etc. [3] Ex 22 12.

to take עַד to equal עֲדוּדָה, that is to say, it should be taken to be an unaugmented فَعِيل with a passive signification. Here again, as is the case of סַבָּה, it was necessary to translate עַד to עֲדוּדָה in order that it might be understood. According to this interpretation the suffix o יְבִאֵהוּ refers to the animal which is also the subject of יִטָּרֵף.

Whether the root עָדַד *he tore, devoured,* is to be recognised in Hebrew or not, is a matter open to discussion. Rashi in support of his reading עֲדוּדָה remarks in the name of his teacher that עַד is to be connected with בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד (Gen 49 27) *in the morning he devours prey,* where עַד is parallel to שָׁלָל. Of course עַד with the meaning of *booty, prey* occurs several times in the Old Testament. Modern lexicographers, however, derive עַד from a root עָדָה, and connect it with Arabic عَدَا *he passed by, ran, rushed in.* Cf. also عَدُوٌّ *an enemy.* But the omission o ה in itself, though probable, is sufficient to excite suspicion. Nor can one easily follow the derivation of a word which signifies *booty, prey* from a root which denotes *he passed by.* It is therefore preferable to assume the existence of a root עָדַד *he tore,* and connect it with Arabic غَدَّ *be diminished, impaired,* or *made him lose.* The fact that Hebrew ד usually corresponds to Arabic د is no weighty objection to this view, for we find that sometimes ذ = ד, as for instance قُنْفُذٌ = קִפּוֹד[1]; דָּלַל *was poor, weak, brought low* = Arabic ذَلَّ. The suggestion to connect דָּלַל with Arabic دَلَّ *he guided, directed,* which suggestion is adopted by *Oxford Gesenius Lexicon,* is on the face of it quite improbable.

For a fuller discussion of Ex 22 12 and of the other meanings of עָדַד see below under this root.

Starting from this point of view, we may find it interesting to examine in detail all forms like סַבָּה ,סַב and סָבָה ,סֹב, and see what light can be thrown on the meaning of some passages or words in the Old Testament, by classifying them, according to their signification, among *kĭtl* and *kŭtl* or kătīl and kătūl forms. I have excluded forms like סַב, since these have already been recognised as participles by mediaeval grammarians, and as adjectives by modern ones.

I have arranged the roots alphabetically on account of the convenience of such an arrangement, in spite of its monotony.

---

[1] קִפֹּז also occurs.

[To be continued.]

Das Hiphil von עמד.

Von Martin Köppel in Berlin.

Bei der Lektüre des großen nachexilischen Geschichtswerkes Esra-Nehemia-Chronika fiel mir der merkwürdige Gebrauch des Hiphil von עמד auf. Ich ging dem Verbum nach und fand das Ḳal über das ganze alttestamentliche Schrifttum verbreitet, konnte aber doch eine Bevorzugung in nachexilischer Zeit konstatieren. Anders steht es mit dem Hiphil. Es kommt im alten Testament etwa 85 mal vor, eingerechnet die noch zu besprechenden verderbten Stellen. Diese Zahl verteilt sich so auf die einzelnen Bücher, daß etwa 50 Stellen in Esra-Nehemia-Chronika stehen, 25 in sicher nachexilischen Schriften vor allem in P, Hesekiel, Daniel, vereinzelt in Esther, Proverbien, Hiob. Diese Beobachtung legt die Vermutung nahe, daß auch die übrigen Stellen exilisch oder später sind.

Ihre Prüfung bestätigt die Vermutung. Es kommen zunächst sechs Psalmenstellen in Betracht.

1. Ps 107 25 וַיַּעֲמֵד רוח סערה scheidet aus, weil mit den LXX και εστη πνευμα καταιγιδος das Ḳal וַיַּעֲמֹד zu lesen sein wird.

2. Ps 18 34, wozu wir gleich II Sam 22 34 ziehen: ועל במתי יַעֲמִידֵנִי. Dazu vergleiche Hab 3 19. Zunächst wird zu lesen sein במת statt במתי.

Das Verhältnis der drei Stellen zueinander wird sich kaum je mit Sicherheit feststellen lassen. Die Echtheit von Hab 3 19 ist wohl mit Recht von Wellhausen u. a. bestritten. Für die Psalmen ist doch die Wahrscheinlichkeit größer, daß sie nachexilisch sind. Wir müssen also die beiden Stellen als zweifelhaft bei Seite lassen.

3. Ps 30 8 העמדתה להררי עז. Baethgens Übersetzung: du hattest meinen Berg festgegründet, ist recht zweifelhaft. Eine ähnliche Verbindung des Hiphils von עמד mit einem Abstraktum habe ich nicht nachweisen können. Am einfachsten wird unter Absehen von den Übersetzungen zu konjizieren sein העמדתני: Du hast mich auf gewaltige Berge gestellt, also auf absolut feste Grundlage.

Der Psalm ist nachexilisch.

4. Ps 31 9 העמדת במרחב רגלי ist nachexilisch.

5. Ps 105 10 ויעמידה ליעקב לחק ist nachexilisch.

6. Ps 148 6 ויעמידם לעד לעולם ist nachexilisch.

Ferner findet sich Jes 21 6 הַעֲמֵיד המצפה. Das Orakel ist bekanntlich sehr umstritten, wie vieles in Protojesaja. Immerhin ist nachexilische Ansetzung nicht ausgeschlossen.

I Reg 12 32 15 4 sind mit Wahrscheinlichkeit Redaktoren zuzuschreiben.

Sehr verderbt ist II Reg 8 11 und wahrscheinlich statt: er ließ sein Antlitz (unbeweglich) stehen zu lesen וַיַּעֲמֹד.

Es bleibt noch übrig Judicum 16 25 וַיַּעֲמִידוּ אתו בין העמודים. Der Vers wird überwiegend J zugesprochen. Obwohl es für unsere Frage gleichgültig ist, könnte man doch vermuten, daß die angeführten Worte späterer Zusatz sind, um zu erklären, wie Simson dazu kommt, plötzlich den Diener zu bitten, ihn loszulassen, um die Säulen zu tasten. „Man hatte ihn nämlich dazwischengestellt". Sonst wäre, wie sich uns ergeben hat, diese Stelle die einzige vorexilische, für die sich העמיד nachweisen ließe.

Es kann uns natürlich nicht daran liegen, mit dieser Darlegung zu behaupten, daß also, wo sich העמיד findet, sofort auf nachexilischen Ursprung der Stelle zu schließen sei. Solche Behauptungen tragen den Stempel der Kühnheit an der Stirn, aus dem einfachen Grunde, weil uns viel zu wenig vom hebräischen Schrifttum überliefert ist.

Trotzdem darf nach dem Grunde des auffällig häufigen Gebrauches von העמיד in einem bestimmten Sinn gefragt werden. Keiner Erklärung bedarf ja die kausative Anwendung von עמד „hinstellen" von Töpfen, einsetzen von Türen, aufstellen von Volk und dergleichen. Aber viel häufiger ist העמיד von „bestellen" und „darstellen" in kultischen Angelegenheiten gebraucht, mag es sich nun um Darstellung von Personen vor Jahwe oder Priestern handeln oder um Bestellung zu den verschiedensten Ämtern. העמיד לפני „darstellen vor jemanden" findet sich regelmäßig in P, nie in Esra-Nehemia-Chronika, wo sich die andere Bedeutung umso öfter findet.

Ich wage die Vermutung, daß diese bestimmten Bedeutungsnüancen nicht unabhängig sind von dem legislatorischen Charakter der Werke, in denen sie sich finden. Wen man vor den Priester brachte zur Bestrafung und dergleichen, den stellte man an einen festen Platz. Er konnte nicht vorwärts oder zurück, bis er sein Urteil empfangen

hatte. Ebenso, wer mit dem Dienst an Jahwes Heiligtum betraut wurde, der hatte von nun an eine feste Stellung inne. Man vergleiche I Reg 10 5 מעמד משרתיו (KAUTZSCH) das Aufwarten seiner Diener.

Wer nun allerdings darauf verfallen ist, gerade העמיד zu diesem Zwecke anzuwenden und warum läßt sich nicht feststellen, ist auch nicht von Belang, demgegenüber, daß man sieht, daß das gesetzgeberische Schriftgelehrtentum einen gewissen harten Zug auch in die Sprache hineingetragen hat, für den sich wohl noch mehrere Beispiele finden ließen.

[Abgeschlossen 10. Januar 1909.]

Zwei etymologische Versuche.

Von Prof. Friedrich Schulthess in Göttingen.

1. יַחַשׂ.

Die Etymologie dieses Wortes mit seinem Verbalderivat התיחש Ezr, Neh, Chr[1], im Talmūd יַחַס, יַחֲסוּתָא, יִחוּס usw. mit dem II. St. יחס (s. Buxt. 947 f.) ist über einige unhaltbare Vermutungen älterer Jahrzehnte noch nicht hinausgekommen; gegenwärtig gilt es einfach als „spätes Wort dunkler Herkunft". Was uns andere semitische Dialekte zum Vergleich an die Hand geben, ist einzig arab. وحش; dem وَحْشٌ entspricht genau יַחַשׂ, und es verlohnt sich, hier nach einem Zusammenhang zu suchen. Das Kollekt. وَحْشٌ bedeutet bekanntlich „Wild", sofern es einsam und unumgänglich ist, im Gegensatz zum Haustier; daher تَوَحَّشَ „verwildern" von Haustieren, z. B. Iṣṭaḫrī 52 8, I. Ḥauqal 102 11. So ist وَحْشَةٌ Gegensatz zu إِنْسٌ „Umgang, Geselligkeit", ebenso وَحْشِيٌّ im technischen Sinne „unzugängliche (d. h. rechte) Seite" des Reit- und Melktieres zu إِنْسِيٌّ, vgl. Nöldeke, Fünf Moʿall. II 34. اِسْتَوْحَشَ ist „sich entfremden", z. B. Ṭab. I 693 10 (mit من); früh schon auch „sich einsam fühlen", z. B. vom Wanderer, Ḏū Rumma bei I. as-Sikkīt, Alfāẓ 412 4. „Anschluß suchen" (الى): Ṭab. II 256 12 (vgl. Gl.). Späterhin hat sich die Bedeutung „sich heimsehnen, sehnen" immer stärker entwickelt, s. Dozy II 788^b zu St. I, IV; zu St. V Beauss. 726^b, Stumme, Tunis. Märchen 18 18 28 31 32 10, Machuel, Méth.^{5} 305, Delphin, Recueil 317 13 326 14 usw.

Hieran läßt sich das hebräische Wort, wie mir scheint, nicht übel anknüpfen. Ganz die ursprüngliche Bedeutung, die wohl im Arabischen vorliegt, ist umso weniger zu erwarten, als es ja bis zu seinem erstmaligen Auftreten als Terminus der Verwaltungssprache in den genannten Büchern Zeit genug gehabt hat, sich zu nuancieren. יַחַשׂ bezieht sich vermutlich zunächst auf die „Isolierten", die Auswärtigen, die Diaspora; das סֵפֶר הי' ist die Stammliste, die über die Auswärtigen geführt wird. Synonym mit תּוֹלְדוֹת ist es von Hause aus nicht und auch später nur teilweise. — Eine

[1] In phönizischen Inschriften ist es (trotz Lévy) nicht nachweisbar.

irgend probable Ableitung aus einer fremden Sprache, etwa dem Assyrisch-Babylonischen, wird man vergeblich suchen.

2. אֶפְרָת, אֶפְרָתָה : ܐܶܦܪܳܬ.

ܐܶܦܪܳܬ gibt in der Peš. diesen hebräischen Ortsnamen wieder. Wo es in der syrischen Literatur sonst noch vorkommt, ist es nie Appellativum, sondern gleichfalls dieser Name (PSm; FRAENKEL in BROCKELMANN, Lex. syr., Add.). Wie verhält sich dazu die hebräische Form?

Nach Analogie von ܨܳܪܦܬ : צָרְפַת erwartete man als Äquivalent für ܐܶܦܪܳܬ vielmehr *אֶפְּרָתָה (denn die syrische Form gibt den Lokativ wieder) resp. *אֶפְרַת[1], vgl. דִּבְרַת und andere Namen der Art. אפרת kann alt und kanaanäischer Herkunft sein. Das *a* in solchen Namen ist ursprünglich kurz[2] (vgl. *Ṣariptu*), seine Dehnung stammt von der jüdischen Überlieferung, und die syrische Masora folgte dieser z. B. bei צרפת, in andern Fällen ging sie ihre eigenen Wege. Also wäre als echt hebräische Form *אֶפְרַת anzusetzen.

Εφραθα stimmt zwar zur hebräischen Vokalisation, hat aber natürlich nicht mehr Autorität als die übrigen Namensformen in LXX.

אֶפְרָת Gen 48 7 mit seinem Lokativ אֶפְרָתָה ist in der Tat sprachlich unerklärbar. Die Überlieferung scheint diesen Namen von $\sqrt{pri}$ abzuleiten: „Fruchtland", wie es Hosea (13 15) mit אֶפְרַיִם tut, während Gen 41 52 vielleicht auf $\sqrt{p'r}$ „herrlich sein" angespielt wird. Man ist ihr darin bis heute gefolgt, aber ohne die merkwürdige Bildung des Wortes zu bedenken. Vielleicht dachte die Tradition aber auch an den פְּרָת, vgl. die babylonischen Namen wie פְּרָת־מֵישָׁן[3], das in einer palmyrenischen Inschrift vorkommende פרת Φοραθου EUTING, Epigraph. Miszellen 103 3 = Répert. d'épigr. sémit. I 342. Sei dem wie es wolle, jedenfalls hat der Prophet Micha (5 1) Bethlehem nicht von ungefähr emphatisch בית־לחם[4] אפרתה genannt, sondern das ihm seiner appellativischen Bedeutung nach bekannte אֶפְרָתָה[5] als *epitheton ornans* verwendet. Nun liegt das

---

[1] Ebenso scheinbar ܢܳܨܪܰܬ الناصرة „Nazareth", dem *נְצֶרֶת (Ναζαραθ, Ναζαρατ) entspräche. Aber talm. נוצרי läßt daneben auf *נֹצֶרֶת schließen (DALMAN, Gramm.[2] 152, N.). Dazu kommen sachliche Schwierigkeiten, vgl. BUHL, Geogr. 113, N. 229, WELLHAUSEN zu Mt 26 69, BARDENHEWER in „Bibl. Studien" X 5, S. 63 ff.

[2] Vgl. jetzt auch BROCKELMANN, Grundriß S. 101 (wo für ZA XV zu lesen ist XIV).

[3] S. NEUBAUER, La géographie du Talmud, Index.

[4] Die m. W. allgemein befürwortete Änderung dieser Worte mit Hilfe (aber nicht nach dem Wortlaut) der LXX hat zwei wichtige Tatsachen gegen sich: daß von einem בית־אפרתה nichts bekannt ist, und daß die Peš. mit dem Masoratexte geht. Das Versehen wird hier bei LXX liegen, indem οἶκος als Ansatz einer Übersetzung von Βηθλεεμ stehen geblieben ist.

[5] Oder vielleicht אֶפְרָת, wenn man das ה zum folgenden צעיר zieht, womit aber der

masc. in אֶפְרַיִם vor; daher der Doppelsinn von אֶפְרָתִי (WELLHAUSEN, Kompos.[3] 324). Nach Analogie der übrigen hebräischen und sonst semitischen geographischen Namen mit Dualform[1] hat man hier für אפר eine konkrete Bedeutung zu erwarten. Im Sinne der vorhin erwähnten Volksetymologie und zugleich in bester Übereinstimmung mit der Fruchtbarkeit „Ephrata“s und des ephraimitischen Berglandes wäre die Bedeutung „Weideland“. Dann wäre אפרים „Doppelweide, Doppelmarsch“.

Ein אַפְרָא in dieser Bedeutung kennt nun das Jüdisch-Aramäische (BUXT. 197), von wo es als אָפָר auch in die Mišna-Sprache übergegangen ist. Hierzu wird auch jenes افرا in der Provinz Damaskus, WRIGHT Katal. 714[a], gehören[2]. Es scheint ein spezifisch jüdisch-aramäisches Wort zu sein; dem Syrischen ist es so fremd, daß nicht einmal die Glossensammler von ihm wissen. Möglich, daß das Hebräische es auch besessen hat; es kann hier aber auch altes aramäisches Lehnwort sein.

Die Aussprache *אַפְרַת bzw. *אַפְרָתָה oder *אַפְרָתָה, und *אַפְרַיִם, die sich so ergibt, wirkt weniger befremdend, wenn man an das syrische ܐܦܪܝܢ und an Αφαιρεμα I Mak 11 34 für Εφραιμ II Sam 13 23 denkt. Vgl. auch אַפּרֹת des Targ. Mich 5 1.

Schließlich kommt das nämliche Wort als *apparu* auch im Assyrischen vor, wo z. B. gleichfalls eine Stadt als *ša apparēšu* „Weide-, Marsch-Stadt“ bezeichnet wird, s. MUSS-ARNOLT 81[b]. Aber hiernach *אַפְּרָא, talm. *אָפָּר zu vokalisieren, geht nach dem vorhin Bemerkten ebensowenig an, wie etwa *appāru* zu lesen. Vielmehr wird *apparu* auch im Assyrischen altes Lehnwort aus dem Aramäischen sein[3].

---

schwierige Text nicht erklärt ist, während die Lokativform bekanntlich öfters als gewöhnliches Feminin behandelt wird.

[1] Daß es solche gegeben hat, ist noch nicht widerlegt. Jedenfalls könnte man sie durch eine Verallgemeinerung der feststehenden und durch das Assyriche bewiesenen Tatsache, daß gewisse Namen mit der sog. Lokativendung *-ān*, *-ēn*, *-ajin* von der Überlieferung für Duale gehalten wurden, so wenig aus der Welt schaffen, wie etwa die zahlreichen pluralischen Ortsnamen im Arabischen durch einen Hinweis darauf, daß Dichter manchmal singularische in solche verwandelten.

[2] Die sprachlichen Bedenken, die der Identifizierung mit *Ifrī* افرى Αφιειρα entgegenstehen, hebt NÖLDEKE ZDMG XXIV, 436 selbst hervor, obwohl er an ihr festzuhalten scheint. — Über אפרכורים j. Gitt. 46[a] weiß ich nichts Zweckdienliches.

[3] Gelegentlich dieses Wortes sei hier noch an das *appadan* der Achämeniden-Inschriften (s. JENSEN, ZA VII, 178, N.), אַפַּדְנָא, אַפֶּדֶן erinnert. Im Syrischen, wo es ganz häufig ist, schreibt die beste Überlieferung ܐܦܕܢܐ. Auch hier ist das *ā* falsch, denn sonst könnte Isaak von Antiochien (BEDJAN I 511 3) nicht ܐܦܕܢܐ sprechen. Und diese letztere Form ist ja aus dem Aramäischen (schwerlich dem Persischen!) ins Arabische übergegangen, فَدَن, und kehrt in der palmyrenischen Inschrift Vog. 16 6 als פרנא, l. פדנא, wieder, sodaß also seine Ergänzung zu אפדנא unnötig ist.

אֶדֶר = Fell in LXX zu Micha 2 8.

Von A. Büchler in London.

LXX übersetzt die noch immer rätselhaften Worte ממול שלמה אדר תפשיטון durch κατέναντι τῆς εἰρήνης αὐτοῦ τὴν δορὰν αὐτοῦ ἐξέδειραν. Hierzu bemerkt WELLHAUSEN: „Die Septuaginta hat ihr δορά entweder aus den Buchstaben von אדר geraten oder sich nach 3 3 (עורם) gerichtet". Ich glaube, Septuaginta hat nicht geraten, sondern — was, soweit ich sehe, noch nicht bemerkt wurde, — hat אדר in seiner aramäischen Bedeutung = Fell, abgezogene Haut, verstanden. Belege für diese Bedeutung im palästinischen Talmud und im Midraš geben die Wörterbücher von LEVY, KOHUT, JASTROW, DALMAN. Beispiele dafür, daß LXX hebräischen Wurzeln aramäische Bedeutungen untergelegt haben, gibt es genug; ich verweise nur auf die bezeichnende Übersetzung von רחצי in Ps 60 8 durch Hoffnung bei LXX, Symmachus und Vulgata.

Es ist möglich, daß es auch ein hebräisches Wort אדר = Fell, gegeben hat. Dafür könnte auf Mekhilthâ zu Exodus 22 12, ed. FRIEDMANN p. 93[a] hingewiesen werden: אם טרף יטרף יביאהו עד. זה עדר, דברי רבי יאשיה; אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר כה אמר יי כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן וגומר. רבי יוחנן בר יאשיה אומר אם טרוף יטרף יביאהו עד, יביא עדים שנטרפה ויהא פטור מלשלם „wenn es zerrissen wurde, bringe er es als Zeugen; R. Jošia meint, das bedeute עדר, und es sei ähnliches gemeint wie in Amos 3 12: wie ein Hirt aus dem Munde des Löwen zwei Beinchen oder ein Ohrläppchen rettet. R. Joḥanan b. Jošia meint: wenn es zerrissen wurde, bringe er Zeugen, daß es zerrissen wurde, und er braucht keinen Ersatz zu leisten". Es ist zunächst klar, daß nach der angezogenen Beweisstelle עדר ein gerettetes Stück vom zerrissenen Tiere bezeichnet. Es ist das Fell, wie in Mišna Ohalôth VIII 1 עדר טמאה וטהורה nach Aruchs Erklärung. Die Parallelstelle in der Baraithâ in Babâ kammâ 10[b] 11[a] zeigt eine andere Form des Wortes: תניא, אם טרף יטרף יביאהו עד, יביא עדים שנטרפה באונס ופטור. אבא שאול אומר, יביא עדודה לבית דין „wenn es zerrissen wurde, bringe er es als Zeugen; er

7. 1. 10.

bringe Zeugen, daß es ohne seine Schuld zerrissen wurde, und er ist frei von Ersatzpflicht. Abba Saul sagt: er bringe עדודה zu Gericht". RAŠI, wie Aruch erklärt das unbekannte Wort als Aas; eine andere Deutung bei Aruch und in Toßafôth: das Verfluchte oder Vermißte. Die Lesung des Wortes[1] war schon am Anfange des elften Jahrhunderts Gegenstand der Erörterung und schwankte zwischen ערעורה, עדידה, ארורה, ארוה und konnte trotz Berufung auf talmudische Autoritäten des achten Jahrhunderts nicht sichergestellt werden[2]. Die Abschreiber kannten das Wort אדר nicht und schwankten zwischen ר und ד; die Änderung des ע am Anfange mag durch das Streben, אדר dem Textworte עד anzugleichen, verursacht worden sein. Die Rabbinen erklärten יביאהו עד, er bringe es, nämlich das Fell als Beweis des Tatbestandes. Sie wählten das uns selten erscheinende Wort אדר entweder weil es jedem geläufig war nicht bloß als galiläisch-aramäisches, sondern auch als hebräisches Wort in der Schulsprache; oder weil es, obwohl bloß aramäisch, an עַד anklingend[3] sich leichter dem Gedächtnisse einprägte. Das Mißverständnis der LXX zeigt jedenfalls, daß das aramäische אדר kein griechiches Lehnwort ist, wie manche angenommen haben (KOHUT, Aruch I 39ª, 1).

[1] NAḤMANI im Kommentar zu Exod. 22 12 führt aus der Mekhiltha des R. Simon b. Joḥai im Satze des Abba Saul יביא עדים für עדודה an. RABBINOWICZ in Variae lectiones zu Babâ kammâ 10ᵇ führt aus Handschriften ארורה und עדורה an.

[2] HOFFMANN in Mechiltha des R. Simon p. 147 verweist auf die Anfrage des Spaniers Samuel haNagid an das Schulhaupt von Pumbeditha R. Hai (starb 1038) über die richtige Lesart von עדורה (bei HARKAVY, Responsen der Gaonen § 229 p. 107).

[3] Es könnte freilich auch eine etymologische Erklärung von עַד = עדודה = zerfleischt (Genes. 49 27, Jes 33 23) sein; aber da das Verbum völlig unbekannt ist, wäre die Erklärung kaum verständlich gewesen.

Rama bei Hieronymus.

Von Dr. Samuel Klein in D. Tuzla (Bosnien).

Zu der schwierigen Stelle in HIERONYMUS' Onom. (ed. LAGARDE 146 19, ed. KLOSTERMANN 145 23), auf die Herr Professor NESTLE in dieser Zeitschrift 1909 S. 231 aufmerksam macht, sei es mir gestattet folgenden Erklärungsversuch zu geben.

Bekanntlich ist die Ortsbezeichnung רָמָה in Palästina sehr häufig. Von der Lage des Ortes hergenommen, — ist damit gleichbedeutend eine andere Bezeichnung: רוּמָה. Letzteres kommt in der hebräischen Bibel nur II Reg 23 36 vor; in anderer Form jedoch auch Jdc 9 41 ארוּמָה. LXX hat in II Chr 36 5 eine Glosse aus II Reg 23 36 und liest statt רומה Ῥαμά = רָמָה, also gleich Jos 19 29 und 36. Da LXX II Chr 36 5 aus II Reg 23 36 herübergenommen ist, ist anzunehmen, daß ursprünglich in der LXX auch an letzterer Stelle so die Lesart war. Nun ist zu beachten, daß EUSEBIUS, On. (ed. LAGARDE 288 10 ed. KLOSTERMANN 144 27) das Ῥουμά (ἡ καὶ Ἀριμά) in Jdc 9 41 mit Ῥεμφὶς . . . ἥτις ἐστὶν Ἀριμαθαία, d. i. רָמָתַיִם צוֹפִים (I Sam 1 1) oder רמה (I Sam 14 13) identifiziert. (Vgl. Onom. ed. LAGARDE 226 11, ed. KLOSTERMANN 32 21: Ἀρμαθὲμ Σειφά . . . κεῖται δὲ αὕτη πλησίον Διοσπόλεως . . . ὅθεν ἦν Ἰωσήφ, ὁ ἐν Εὐαγγελίοις ἀπὸ Ἀριμαθίας). Daraus geht aber hervor, daß EUSEBIUS und HIERONYMUS auch in Jdc 9 41 in der LXX Ραμα gelesen haben; sonst würden sie nicht ארומה mit רָמָה identifiziert haben.

Wie bereits bemerkt, kommt רומה (= ארומה?) nur an diesen beiden Stellen der Bibel vor. Dagegen ist ein Ort gleichen Namens aus der talmudischen Literatur bekannt und seine Lage kann mit Sicherheit festgestellt werden. Tos. ʿErubin IV (III), 17 (143 18) = jer. ʿErub. IV 22a (m), b. ʿErub. 51b wird רומה (רומא, bab. T. ארומא) neben שיחין (dem Ἀσωχις des JOSEPHUS) in Unter-Galiläa[1], erwähnt. Der Ort wird — wie

[1] Auch ר׳ אלעזר דמן רומה (b. Gittin 67b) oder רומא (jer. Gittin Ende cap. VI) stammte sicherlich aus diesem Orte. Zu der Toseftastelle vgl. meine soeben erschienenen „Beiträge zur Geogr. u. Geschichte Galiläas“ (Leipzig, Haupt) S. 67ff.

bereits längst erkannt wurde — JOSEPHUS Bell. Jud. III 7 21 (Ρουμα) erwähnt und ist mit dem heutigen Chirbet Rūme in der Baṭṭōf-Ebene (nördlich von Seffurije) identisch. Nun wird unmittelbar vor הָרָמָה in Jos 19 36 ein Ort אֲדָמָה genannt und mit letzterem ist ohne Zweifel אֲדָמִי v. 33 identisch. Die in v. 33 genannten Ortschaften werden sämtlich im pal. Talmud Megilla I 70ᵃ 61—63 mit Ortschaften der talmudischen Zeit identifiziert[1]. So wird ארמי (= אֲדָמָה v. 36) = דמין heute Dāmije westlich von Sepphoris erklärt. Diese Ortschaften liegen alle im ehemaligen Stammgebiete Naftalis und der nächstliegende Ort zu Adami mit dem Namen רמה ist das oben genannte Rūme, das talmudische רומא (רומה), das also höchstwahrscheinlich mit dem biblischen (Jos 19 36) הָרָמָה identifiziert wurde. Der Ortsname wird stets mit ו nach dem ר geschrieben. Und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß diese Schreibweise darauf zurückzuführen ist, daß man diesen Ort von gleichnamigen Ortschaften dieser Gegend dadurch unterscheiden wollte. Denn nicht weit von Ruma liegt auch ein Er-Rāme (westlich von Kefr ʿAnān = Kefar Ḥananja), das auch einem alten Rama entspricht. Ob nun die Identifizierung des biblischen הרמה mit רומה richtig ist, sei dahingestellt; daß aber diese Identifizierung tatsächlich gemacht wurde, glauben wir bewiesen zu haben. Diese Annahme bestätigt nun auch die auffällige Stelle des HIERONYMUS, zugleich aber erhält diese eine Erklärung durch diese Annahme. HIERONYMUS hat recht, wenn er schreibt: . . „cum apud nos unum nomen sonare videantur"; denn beide biblische Namen sind ja im hebräischen Text gleich geschrieben, und wie wir sahen, haben die LXX auch für רוּמָה: Ραμα, dagegen wurde R. in II Reg 23 36 „apud Hebraeos" רומה geschrieben und auch der mit הרמה identifizierte Ort hieß zur Zeit des HIERONYMUS רומה, und so wurde auch dieser Name „diversis literis" geschrieben. Daß HIERONYMUS von Juden über biblische Ortsnamen Aufschluß sich erteilen ließ, geht nicht nur aus der Übereinstimmung mancher seiner Identifizierungen mit der Angabe des Talmuds (vgl. 2. B. On. 23 11 Accaron = Caesarea mit b. Meg. 6a: עקרון זו קסרי) hervor; HIERONYMUS selber berichtet, daß ihm die Stellen biblischer Ortschaften von einem jüdischen Führer in Galiläa gezeigt wurden (Nahum, prol. [p. 535] . . . „sed tamen notus Judaeis, et mihi quoque a circumducente monstratus).

[1] Vgl. z. Stelle NEUBAUER, Géogr. d. T. p. 225.

[Abgeschlossen 5. August 1909.]

Miscellen.

1. *Zu* Gen 7 11.

In ZAW 28 S. 10 hatte ich auf die Randnotiz der Septuaginta-Handschrift HP 64 zu Gen 7 11 aufmerksam gemacht: —ιγυπτιους —ων κη. Wie mir D. NESTLE und D. v. DOBSCHÜTZ mitgeteilt haben, ist diese Randnotiz höchstwahrscheinlich zu ergänzen: κατ' αιγυπτιους παχων κη'. Der Urheber jener Randnotiz setzte das Datum von Gen 7 11 also auf den 28. Pachon. Da dieser ägyptische Monat dem hebräischen Ijjar entspricht, wird in dieser Randnotiz demnach dieselbe Anschauung vertreten, die ich in meinem Aufsatz S. 8 Z. 15f. ausgesprochen habe.

Freirachdorf (Westerwald). JOHANNES DAHSE.

2. *Zum* Cod. Vat. 1153/4.

ER. KLOSTERMANN macht mich darauf aufmerksam, daß auch FAULHABER wie er selbst und Cat. Gr. Cat. den Cod. Vat. 1153/4 eine Pergamenthandschrift nenne, cf. ZAW 29 S. 184. Danach kann diese Handschrift doch nicht mit der in dem Verzeichnis der Handschriften Bessarions von 1468 genannten Prophetenhandschrift, von der es heißt, sie sei in papyro, identisch sein. Wünschenswert wäre es, wenn die Venediger Handschriftenverzeichnisse, die sich S. Marc. sub L XIV 16 und L XIV 111 finden, veröffentlicht würden. Es finden sich darin Angaben darüber, welche Handschriften bis 1545 zu der ersten Schenkung Bessarions hinzugekommen oder aus ihr verschwunden sind; man wird also daraus ersehen können, ob 1545 noch Bessarions Prophetenhandschrift in Venedig war. In ZANETTIS Katalog wird sie nicht mehr aufgeführt. Meine Behauptung, daß Vat. 1153/4 zur Aldina gebraucht sei, wird durch diese Berichtigung nicht hinfällig.

Freirachdorf (Westerwald). JOHANNES DAHSE.

3. אסמיך Dtn 28 8 „Deine Speicher" ist nicht in das farblose מעשיך „deine Geschäfte" zu verschlimmbessern.

Auf S. 153 des vorigen Jahrganges bricht NESTLE כאיש אלפי שאלה ורבבות תשובה ובעל חלמות כחול הים עד אין מספר صاحب الفالف مسئلة ومطلب وحاشية ومضحكة ونادرة وتصفّح wiederum in einen jener pathe-

tischen Ausrufe aus, wie wir sie fast zum Überdruß von ihm gewohnt sind: „kann jemand, der diese Stelle (Dtn 15 10) nachschlägt, zweifeln, daß אסמיך Schreibfehler für מַעֲשֶׂיךָ ist? Sollte das wirklich noch niemand erkannt haben?“ Ich gestatte mir an der Richtigkeit der hochwichtigen Entdeckung ernstlich zu zweifeln, dieselbe vielmehr als eines der Beispiele anzuführen „wie durch voreilige Konjekturen und Korrekturen Verschlimmbesserungen hergestellt werden“ (NESTLE ebenda letzte Zeile). Ganz abgesehen von der allgemeinen Regel der Exegese, die ein schwieriges, seltenes, bestimmtes Wort durch ein leichtes, häufiges, unbestimmt allgemeines ohne die triftigsten Gründe leichthin zu ersetzen verbietet, ist es bei dem großen LXXforscher, der sonst so gerne gegen Nichtbenutzer des ältesten Textzeugen donnert, höchst auffallend, daß er von der griechischen Bezeugung des אסמיך durch ἐν τοῖς ταμείοις σου seinem raschen Einfall zulieb ganz schweigt. Es ist also wie an der zweiten Stelle, wo es in der Bibel vorkommt Prv 3 10 אסמיך τὰ ταμεῖά σου zu gut bezeugt, um leicht eskamotiert zu werden. Außerdem ist dann doch hinsichtlich des sprachlichen Ausdrucks und des Gedankenzusammenhangs zwischen Dtn 15 10 und 28 8 ein bedeutender Unterschied zu konstatieren: in 15 10 ist der Ausdruck und Gedanke viel allgemeiner und abstrakter gehalten: (öffne deine Hand, verschließ sie nicht, gib gern dem Armen, dafür) יברכך יהוה אלהיך בכל־מעשך ובכל משלח ידך wird Jahwe dein Gott dich segnen in all deinem Werk und Vornehmen (vgl. dazu 14 29). Dagegen steht 28 8 in einem viel konkreteren Zusammenhang: der Segen (ursprünglich ja wohl zunächst überhaupt als Güterfülle real und konkret gedacht) tritt recht äußerlich konkret, fast massiv heraus, wie der ganze Zusammenhang des drastischen Segen- und Fluchkapitels zeigt: v. 2ff.: es werden über dich kommen diese Segnungen und dich erreichen (wie reiche Wassergüsse und Regenströme); gesegnet seist du in der Stadt und auf dem Felde; gesegnet sei die Frucht deines Leibes, deines Erdbodens, deines Viehs; fruchtbar seien deine Rinder und Schafe; gesegnet dein Korb und Backtrog; die dich angreifenden Feinde (die dich im ruhigen Besitz des Landes stören wollen) wird Jahwe nach allen Richtungen zersprengen; (und nun in diesem konkret bäuerlich-landwirtschaftlichen Zusammenhang kommt v. 8): יצו יהוה אתך את־הברכה באסמיך ובכל משלח ידך וברכך בארץ אשר יהוה אלהיך נתן לך: „es entbiete Jahwe den Segen mit dir (= daß er dich begleite wie ein Friedensengel, der das Füllhorn [cornu copiae] der Ernten ausschütte) in deine Speicher und in all deinen Besitz [auf all deinen Gütern, von denen du Besitz ergreifst, vgl. Jes 11 14 אדום ומואב משלוח ידם, Okkupationsgebiet], daß er dich segne im Land, das dir Jahwe dein

Gott geben wird"; die LXX hat וברכך besser nicht: ἀποστείλαι Κύριος ἐπί σε τὴν εὐλογίαν ἐν τοῖς ταμείοις σου, καὶ ἐπὶ πάντα οὗ ἂν ἐπιβάλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τῆς γῆς ἧς Κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι. Auch der parallele Fluch ist ähnlich konkret, fast persönlich gedacht in v. 20 als von Jahwe gesandter Würgengel (שלח, LXX wie oben יצו: ἀποστείλαι).

Es ist absolut kein Grund vorhanden, das gut bezeugte, in den ökonomisch-bäuerlichen Zusammenhang wohl passende אסמיך durch das abstraktere, Sinn und Ausdruck farblos verwässernde מעשיך gewaltsam zu ersetzen; zudem ist zunächst auch מעשה und משלח יד an den andern Stellen ursprünglich konkreter zu denken: Feldarbeit, Habe (Frucht, Saat), Besitzergreifung und Besitz, vgl. מקנה, רכוש.

Ebensowenig ist aber wohl auch das δὶς λεγόμενον אסם (das an aramäisch אסן anschließt) etwa durch das häufige אֹצָר Vorratskammer, Speicher oder durch אָסֹף oder מַאֲבוּם zu ersetzen.

Tübingen. Prof. Dr. C. F. Seybold.

4. Die Zahl der Sprüche und Lieder Salomos (I Reg 5 12).

Daß die in I Reg 5 12 angegebenen Zahlen für die Sprüche und Lieder Salomos nicht auf exakter Überlieferung beruhen, ist als sicher anzunehmen, als wahrscheinlich, daß ihnen eine Gematria zugrunde liegt. Vielleicht verdienen folgende Lösungsvorschläge Erwägung.

Über den Inhalt der Sprüche macht v. 13 genauere Angaben. Salomo redete über העצים מן־הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יצא בקיר, ferner über הבהמה, über העוף, über הרמש und über הדגים. Der Zahlenwert der Konsonanten dieser Worte beträgt zusammenaddiert 2999, was auf 3000 abgerundet sein mag (vgl. unten). Doch könnte der Rechner auch דאגים statt דגים gelesen haben (vgl. Neh 13 16), in welchem Fall sich genau die Zahl 3000 ergäbe.

Auch für die Zahl der Lieder bieten sich zwei Erklärungen, freilich nicht in der Nachbarschaft von I Reg 5 12. Aber durch den ganzen Zusammenhang wurde überhaupt niemand veranlaßt, die Zahl der Lieder zu berechnen. Dazu bot den Anlaß wohl eine wirklich vorhandene Liedersammlung, die Salomo zugeschrieben wurde, und aus der vielleicht Ps 72 und 127 in den Psalter aufgenommen sind. Der Titel dieser Sammlung mag etwa gelautet haben שִׁיר לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה (zum kollektiven Singular שִׁיר vgl. I Reg 5 12). Der Zahlenwert dieses Titels wäre genau 1005. Oder der Titel mag gelautet haben שִׁירֵי שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל (vgl. die analoge Überschrift Prv 1 1, wo בן־דוד möglicherweise ein Zusatz ist). Dann

könnte man annehmen, daß bei der Zählung das Regens שִׁירֵי außer Betracht gelassen wurde, wozu zu vergleichen wäre, daß auch bei Prv 10 1—22 16 die Zahl der Sprüche (375) nur dem Zahlenwert von שלמה, nicht dem von משלי שלמה (10 1) entspricht (cf. ZAW 1896 S. 122). Der Zahlenwert der Konsonanten von שלמה מלך ישראל beträgt 1006, was zu 1005 abgerundet sein könnte, wobei zugleich die in Abzug gebrachte 1 der auf 2999 berechneten Zahl der Sprüche (vgl. oben) zugelegt worden wäre.

Halle a. S. Prof. D. C. STEUERNAGEL.

5. Sprüche 10 1—22 16 25—29.

Auf die von A. S. KAMENETZKY im ersten Heft des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 69) hervorgehobene Tatsache, daß die Zahl der Sprüche Salomos Prv 10 1—22 16[1] genau 375, d. i. der Zahlenwert von שלמה, beträgt, hat schon P. BEHNKE im sechzehnten Jahrgang dieser Zeitschrift (1896, S. 122) hingewiesen. An jener Stelle führt BEHNKE dann weiter aus:

> Ähnlich verhält es sich mit c. 25—29. Dieser Abschnitt mit der Überschrift 25 1 „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche zusammengestellt haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda" umfaßt 136 Sprüche (Verse), welche Summe nach der Gematria dem Namen חזקיהו (ח = 8, ז = 7, ק = 100, י = 10, ה = 5, ו = 6) entspricht. — Ob in beiden Fällen ein bloßer, allerdings um der Wiederholung willen sehr merkwürdiger Zufall, oder eine bewußte rabbinische Zahlenkünstelei, cf. Gen 14 14 Apk 13 18, ferner die rabbinische Berechnung der Anzahl der Söhne Hamans aus dem Worte ורב (= 208) Esth 5,11 u. a., wage ich nicht zu entscheiden.

Diese Berechnung ist nur richtig nach denjenigen Septuagintaausgaben, welche im 27. Kapitel der Sprüche die Verse 23 und 24 in einen Vers 23 und die Verse 25 und 26 in einen Vers 24 zusammenziehen.[2] Nach den hebräischen Textausgaben hingegen und den ihrer Zählung folgenden Editionen der Septuaginta[3] beträgt die Anzahl der Verse Prv 25—29 zusammen 138. Außerdem schreibt der hebräische Text den Namen Hiskias 25 1 nicht חזקיהו, sondern חזקיה.

Berlin. Dr. N. M. NATHAN.

---

[1] Statt 17, wie es bei KAMENETZKY wohl irrtümlich heißt.

[2] Z. B. ed. TISCHENDORF, 7. Aufl. II. [3] Z. B. ed. SWETE Vol. II, 2. Aufl.

6. Adam.

Wo kommt dies Wort erstmals als Eigenname in der Bibel vor?

1. In der syrischen Bibel und im Targum schon 1 27: und Gott schuf den Adam in seinem Bilde; in v. 26 'ᵃnāšā.

2. In der englischen Authorized Version am Rand von 2 15. And the LORD God took the man: Or, Adam; umgekehrt dann im Text in v. 19: brought them unto Adam: Or, the man, und ohne Variante in demselben Vers: and whatsoever Adam called.

3. In der griechischen Bibel in v. 16: καὶ ἐνετείλατο Κύριος ὁ θεὸς τῷ 'Αδάμ; vorher ὁ ἄνθρωπος und auch nachher v. 18 noch einmal τὸν ἄνθρωπον.

4. In der lateinischen in v. 19: adduxit ea ad Adam; vorher homo.

5. In der hebräischen in v. 20, wo וּלְאָדָם seltsamerweise ohne Artikel punktiert ist, doch siehe unter 8.

6. In Luthers deutscher Bibel erstmals 3 8 und 9: „und Adam und sein Weib versteckte sich; rief Adam". Hier steht im Hebräischen der Artikel.

7. In der englischen Revised Version, im Text erstmals 3 17: And unto Adam he said; am Rand erstmals 2 20 but for man: Or, Adam (nach dem Hebräischen).

8. In der Übersetzung von KAUTZSCH erstmals 4 25: Und Adam wohnte abermals seinem Weibe bei. Am Rande als Anmerkung zu 3 17 „l. lā'ādām; MT: ‚zu Adam' als Eigennamen"; welche Anmerkung zu 2 17 fehlt, da dort übersetzt ist „oder für einen Menschen".

Sehr beachtenswert ist die Übereinstimmung zwischen Targum und Syrer unter 1., auch die zwischen lateinischer und englischer Bibel unter 2. und 4.

Das Wörterbuch von BROWN-DRIVER-BRIGGS will, wie KAUTZSCH, den Eigennamen erstmals für 4 25 gelten lassen, und auch 2 20 (anders als KAUTZSCH) den Artikel setzen.

Sehr nett ist, wie PHILO (de opificio mundi c. 52) auf Grund der Septuaginta von 2 19 (πάντα τὰ ζῷα ἤγαγεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν 'Αδάμ) ganz plötzlich den Eigennamen einführt, ohne ihn seinen griechischen Lesern irgendwie zu erklären (COHN-WENDLAND I, 52). Erst in der nächsten Schrift (Leg. Alleg. I, 29 bei C.-W. 84, 25) sagt er zu 2 16: ποίῳ 'Αδὰμ ἐντέλλεται καὶ τίς ἐστιν οὗτος διαπορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμακεν αὐτόν. Daß das πρῶτον nur für die griechische Bibel zutrifft, zeigt die obige Zusammenstellung.

EB. NESTLE.

7. Ein zweiter Adam.

Unter dem Titel „Das älteste mittellateinische Gesprächsbüchlein" veröffentlichte MAX FÖRSTER in Würzburg in Band 27 der Romanischen Forschungen S. 342—348 ein sehr interessantes Stück „de plasmatione Adam". Die Schlußhälfte hatte schon WÖLFFLIN in den Monatsberichten der Berliner Akademie (1873, 116—118) zum Abdruck gebracht. FÖRSTER gibt erstmals das Ganze aus der Schlettstadter Handschrift 1093, die um 700 angesetzt wird, und fügt die Varianten des Cod. Vat. lat. Reg. 846 (9. Jahrhundert) bei (nach W. SCHMITZ, Miscellanea Tironiana, Leipzig 1896, 35—38). Erwähnt wird in dem Büchlein Diokletian, Ulfilas, Justinian und die Ankunft der Longobarden in Italien im Jahr 5772 der Welt. Es mag also im 6. Jahrhundert entstanden sein.

Darin heißt es nun nach der Angabe, daß Adam 930 Jahre gelebt und „X. Kl. Septembrias in loco qui dicitur Arbe" (= Hebron) gestorben sei (et sepultus est VIII Kalendis Septembris, setzt Vat. hinzu):

> Duo Adam fuerunt: unus plotoplausto et alios Baon, que occisit Madia in campo Moab.

Die vatikanische Handschrift liest teilweise besser:

> . . . unus protoplaustus et alter Sabaoth, qui occidit Madian in c. M.

Um andern das Suchen zu ersparen, merke ich an, daß sich das auf Gen 36 35 bezieht, wo die Vulgata hat:

> Hoc quoque mortuo regnavit pro eo Adad filius Badad, qui percussit Madian in regione Moab.

VERCELLONE hat zu Adad keine Variante; nur zu Badad aus 8 Handschriften (auch Amiatinus) und 3 Drucken (Venedig 1476 etc.) die auch von der vorlutherischen deutschen Bibel gebotene Form Badadi. Der Verfasser des Stücks muß keine andre Lesart als Adam gekannt haben, wenn er so bestimmt schreiben kann: Duo Adam fuerunt. Was heißt aber: alios Baon oder alter Sabaoth?

Von dem übrigen Inhalt des Stücks erwähne ich hier nur einiges Nichtbiblische:

> Quis primus litteras Gregas invenit? Quononoel (Vat.: Zononihel).
>
> Quis primus navem fecit? Orpheus, magister Hirculis.
>
> Quis primus litteras Latinas invenit? Carmitis nepha (Vat.: Carmentis nimfa).
>
> Quis primus litteras Guticas invenit? Goulphyla Gothorum episcopus.

Es wird niemand reuen, sich FÖRSTERs Veröffentlichung anzusehen.

EB. NESTLE.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

† Bainvel, J. V., De Scriptura Sacra. Paris 1910. VIII, 214 S. Gr.-8°.
† Barry, W., The Literary Aspect of the Old Testament, s. Dublin Rev. Juli 1909, S. 1—24.
† Fell, W., Der Bibelkanon des Flavius Josephus. Schluß, s. BZ 1909, 3/4, S. 235—244.
† Geden, A. S., Outlines of Introduction to the Hebrew Bible. Edinburg 1909. 382 S. 8°.
Hühn, Eugen, Einführung in die biblischen Bücher. Altes Testament I. Die fünf Bücher Moses und das Buch Josua (Der Hexateuch). Tübingen 1909. IV, 96 S. 12°.
† Jackson, G., Studies in Old Testament. London 1909. 204 S. 8°.
† Jugie, Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe. Paris 1909. 144 S. 16°.
† Lofthouse, W. F., The Bible, its Origin and Authority. London 1909. 158 S. 12°.
Rabbath, A., Les livres deutérocanoniques dans l'église orthodoxe, s. AIM 1909 No. 11 (Nov. 09), S. 801—830.
† Swete, H. B., Essays on some Biblical Questions of the Day. London 1909. XI, 556. Gr.-8°.
† Valeton, Jr., J. J. P., Oudtestamentische Voordrachten. Nijmegen 1909. IV, 314 S. Gr.-8°.
Wiener, H. M., The First Three Chapters of Wellhausen's Prolegomena, s. BS Oct. 1909, S. 692—743.
Eerdmans, B. D., Nederlandsche Literatuur over het O. T., s. ThT 1909 VI, S. 555—567.
Schwally, Fr., Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion, Bericht für die Jahre 1906—1908, s. ARW 1909 4, S. 555—573.
Mélanges Hartwig Derenbourg (1844—1908). Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves. Paris 1909. II, 466 S. Gr.-8°.

2. Text und Übersetzungen.

Die Bücher der Bibel. Herausgegeben von F. Rahlwes. Zeichnungen von E. M. Lilien. Band 6. Die Liederdichtung. Die Psalmen. Die Klagelieder. Das Hohelied. Nach der Übersetzung von Reuss. Braunschweig 1909. 328 S. 4°.
Kautzsch, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein und Steuernagel übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Schluß des I. Bandes. Tübingen 1909. S. 769—952. Bd. II (Hosea 1_1—Ps 21_{14}), S. 1—128.
Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gressmann, H. Gunkel, M. Haller, H. Schmidt, W. Stärk und P. Volz. 2. Lieferung: Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von H. Gressmann, S. 81—112; Die Lyrik des A. T., von W. Stärk, S. 1—48.
† Orbis antiquitatum. Religions- und Kulturgeschichtl. Quellenschriften in Urtext, Umschrift u. Übersetzung unter Mitwirkung hervorrag. Fachgelehrter. Hrsg. von M. Altschüler u. J. Lanz-Liebenfels.

Pars I. Tom. I. Vol. I. Die aramäischen Bibel-Versionen (Targumim). Targum Jónatan ben 'Uzíj'el u. Targum Jerusáləmij. Text, Umschrift u. Übersetzung, hrsg. v. M. Altschüler. Vol. I: Genesis. Wien 1909. 164 S. Gr.-8°.

Pars II. Tom. II. Vol. I. Die lateinischen Bibel-Versionen (Itala u. Vulgata). Hrsg., mit Anmerkgn. u. deutscher Übersetzg. versehen von J. Lanz-Liebenfels. Vol. I: Genesis. Wien 1909. 15 S. u. Doppels. 16—175. Gr.-8°.

† Boyd, J. O., The Octateuch in Ethiopic. According to the Text of the Paris Codex, with the Variants of 5 other Manuscripts. Part I. Genesis. Leiden 1909. XXII, 158 S. Gr.-8°. [= Vol. III der Bibliotheca abessinica. Edited by Prof. Dr. Enno Littmann.]

† BRUSTON, CH., Une version nouvelle des Livres apocryphes, s. RThQR 1909, 5, S. 467—478.

SCHWAB, MOISE, Une version persane de la Bible (Ms. 117 de la Bibliothèque nationale de Paris), s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 303—306.

SEYBOLD, C. F., Faksimileseite eines Thoramanuscripts auf Pergament in spanischer Quadratschrift mit punktiertem Targûm und Sa'adjâ (in spanisch-arabischer Vulgäraussprache hebräisch vokalisiert) am Rande, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 61—65.

3. Altes Testament und Altertum.

DELITZSCH, FRIEDR., Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit. Mit 17 Abbildungen [= AO XI, 1]. Leipzig 1909. 44 S. 8°.

GUNKEL, HERMANN, Ägyptische Parallelen zum Alten Testament (Vortrag, gehalten auf dem Historiker-Kongreß zu Berlin, Aug. 1908), s. ZDMG 1909, III. Heft, S. 531—539.

JEREMIAS, ALFR., Das Alter der babylonischen Astronomie. Zweite erweiterte Aufl. mit 15 Abbildungen und astronomischen Zeichnungen. Unter Berücksichtigung der Erwiderung von P. F. X. KUGLER S. J. Leipzig 1909. 92 S. 8°.

KOHLER, J., und A. UNGNAD, Hammurabi's Gesetz. Bd. III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Dritte [Schluß-]Abteilung. Leipzig 1909. S. 177—271.

† KRÖLL, MICH., Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Für die Freunde der antiken Literatur aus den Quellen dargestellt. 2. Bd. 2., vollst. umgearb. u. verm. Aufl. Bonn 1910. XIV, 137 S. Gr. 8°.

KUGLER, FR. X., Sternkunde und Sterndienst in Babel (assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen). Erste Hälfte des II. Buches: Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen Babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie. Münster i. W. 1909. XVI, 200 S. mit 2 Figurentafeln. Lex.-8°.

LUCKENBILL, D. D., A Neo-Babylonian Catalogue of Hymns, s. AJSL XXVI No. 1 (Oct. 1909), 27—32.

STREANS, W. N., Fragments from Graeco-Jewish Writers. Collected and edited with brief introductions and notes. Chicago 1908. VII, 126 S. 8°.

UNGNAD, ARTHUR, Keilschrifttexte der Gesetze Ḫammurapis. Autographie der Stele sowie der altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Fragmente. Leipzig 1909. V, 42 S. Gr.-4°.

WINCKLER, H., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament [= Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. 1. Bd.]. Dritte neubearbeitete Aufl. mit einer Einführung. Leipzig 1909. XX, 118 S. Gr.-8°.

4. Exegese.

NESTLE, EB., 'Adam', s. ET XXI No. 3 (Dec. 1909) S. 139.

† BLEEKER, L. H. K., Genesis 4 1b, s. ThSt 1909, 4/5, S. 289—292.

LANGDON, STEPHEN, The Name Abraham in Babylonian, s. ET XXI No. 2 (Nov. 1909), S. 88—90.

SAYCE, A. H., What was the Scene of Abraham's Sacrifice, s. ET XXI No. 2 (Nov. 1909) S. 86—88.

BERGER, PHIL., Comment était écrit le Décalogue, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 15—21.

EHRLICH, ARNOLD B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Zweiter Bd. Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Leipzig 1909. 355 S Gr.-8°.

SAYCE, A. H., The Latest Light from Oriental Archaeology: the Date of Deuteronomy, s. ET XXI No. 1 (Oct. 1909) S. 45 f.

† RIESSLER, P., Zum Deboralied, s. BZ 1909, 3/4, S. 260—278.

DHORME, P., Les livres de Samuel. Paris 1910. X, 448 S. Gr.-8°.

COMPSTON, H. F. B., The Prophet's Profit (I Sam. IX, 7), s. ET XXI No. 3 (Dec. 1909), S. 138.

DAY, E., The Deuteronomic Judgments of the Kings of Judah, s. JThSt XI No. 41 (Oct. 1909), S. 74—83.

† FELDMANN, F. X., Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Jesaias [= Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. von J. NIKEL und I. ROHR. II, 10]. Münster 1909. 43 S. Gr.-8°.

VAN HOONACKER, A., L'Ebed Jahwé et la composition littéraire des chap. XL ss. d'Isaïe, s. RB 1909 No. 4, S. 497—528.

LIECHTENHAN, R., Jeremia [= Religionsgeschichtliche Volksbücher. II. Reihe. 11. Heft]. Tübingen 1909. 48 S. Kl.-8°.
DREYFUS, L., Sur un verset d'Ézéchiel [40 5], s. RÉJ LVIII No. 16 (Oct. 1909) S. 292 f.
† CARLETON, J. G., The Psalter of the Church. The Prayer Book Version of the Psalms. With introd. and marg. notes. Cambridge 1909. 310 S. 8°.
MACPHAIL, G. R., 'As the Hart panteth after the Water Brooks' (Ps. XLII. 1), s. ET XXI No. 3 (Dec. 1909), S. 137.
† Salomo: Das Hohelied. (Den Text bearb. RUD. ALEX. SCHRÖDER unter Zugrundelegung der von EMIL KAUTZSCH besorgten Übertragung des Hohen Liedes Salomonis). Leipzig 1909. 23 S. Lex.-8°.
† STOOP, E. DE, Onirocriticon du prophète Daniel dédié au roi Nabuchodonosor, s. Rev. de Philol. 1909, 2/3, S. 93—111.
BOSSE, A., Zur Erklärung der Apokalypse der Asc. Jesaiae, s. ZNW 1909. 4. Heft. S. 320—323.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BARRAU-DIHIGO, L., Un erratum à la *Chrestomathie arabe* de Silvestre de Sacy, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 255—260.
† GRIMME, H., Der Name Mirjam, s. BZ 1909, 3/4, S. 245—251.
HAUPT, P., Some Assyrian Etymologies, s. AJSL XXVI No. 1 (Oct. 1909), 1—26.
† HERNER, S., Verbesserungen zu Mandelkerns großer Konkordanz. Lund 1909. 144 S. Gr.-8°.
KAUTZSCH. E., Wilhelm Gesenius' hebräische Grammatik völlig umgearbeitet. 28. vielfach verbesserte und vermehrte Aufl. Facsimile der Siloah-Inschrift beigefügt von J. EUTING, Schrifttafel von M. LIDZBARSKI. Leipzig 1909. XII, 606 S. 8°.
— Kleine Ausgabe. Zweite Aufl. Schrifttafel beigefügt von M. LIDZBARSKI. Leipzig 1909. VIII, 293 S. 8°.
KROPAT, ARNO, Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. Beiheft XVI zu ZAW. Gießen 1909. VIII, 94 S. Gr.-8°.
LÖW, I., Lexikalische Miszellen [בבואה; חמרת, חמורת; חציר Num 11 5; כיפה (כִּפָּה); קפה; מלמד הבקר Jdc 3 31; משקרי; ܡܥܗܠܐ; ܦܝܼܐ، ܐܘܫܠ; פרסיות — פירשע; תרתין עומרן], s. ZA XXIII (1909), S. 274—295.
MARGOLIS, MAX L., The Greek Preverb and Its Hebrew-Aramaic Equivalent, s. AJSL XXVI No. 1 (Oct. 1909), 33—61.
MARGOLIS, MAX L., The Pronunciation of the שְׁוָא. According to New Hexaplaric Material, s. AJSL XXVI No. 1 (Oct. 1909), 62—70.
NESTLE, EB., ἐπιούσιος in Hebrew and Aramaic, s. ET XXI No. 1 (Oct. 1909), S. 43.
PRAETORIUS, FR., Die grammatische Rektion bei den Arabern, s. ZDMG 1909, III. Heft, S. 495—503.
RECKENDORF, H., Über Paronomasie in den semitischen Sprachen. Ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft. Gießen 1909. XII, 176 S. Gr.-8°.
† SCHORR, M., Einige hebräisch-babylonische Redensarten, s. MGWJ 1909, 7/8, S. 428—442.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständl. Darstellung. Hrsg. von F. M. SCHIELE. I. Bd. Von A—Deutschland. Tübingen 1909. XVI, 2128 Sp. m. 39 Abbildungen u. 6 Tafeln. Lex.-8°.
ASTLEY, H. J. D.. The Foundation Sacrifice, s. ET XXI No. 3 (Dec. 1909), S. 139.
† BOIS, H., Les origines de l'idée de Dieu. III., s. RThQR 1909, 5, S. 404—425.
† BROS, A., La survivance de l'âme chez les peuples non-civilisés. Paris 1909. 64 S. 16°.
† CORNILL, C. H., Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 7. verb. Aufl. Mit 4 Taf. von Frdr. Preuß. Straßburg 1909. VIII, 183 S. 8°.
† DECORSANT, L., Quis ut deus. L'acte divin. Du commencement aux temps judéopaïens. Paris 1909. VIII, 149 S. 8°.
† DHORME, P., La conception divine dans la religion assyro-babylonienne, s. Rev. d. Scienc. Philos. et Théol. 1909, 3, S. 470—489.
DIBELIUS, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909. V, 250 S. 8°.
† EBERHARD, G., Origines de la religion. Essai sur la croyance des primitifs (thèse). Montauban 1909. 56 S. 8°.

† EERDMANS, B. D., The Passover and the Days of the Unleavened Bread, s. Exp Nov. 1909, S. 448—462.
GOLDZIHER, I., Notice sur la littérature des *Ajmân al-ʿArab* (serments des anciens Arabes), s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 221—230.
HODSON, T. C., Mortuary Ritual and Eschatological Beliefs among the Hill Tribes of Assam, s. ARW 1909, 4, S. 447—459.
HOMMEL, F., Das „Reis" des Gilgamis, s. OLZ Nr. 11 (Nov. 1909), Sp. 473—477.
† HUGHUES, H. M., The Ethics of Jewish Apocryphal Literature. London 1909. 352 S. 8°.
† HUME, D., Anfänge und Entwicklung der Religion. Deutsch m. e. Einleitung von W. BOLIN. Leipzig 1909. V, 101 S. 8°.
JASTROW, MORRIS jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verf. revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. 14 Lieferung. Gießen 1909. S. 465—544. Gr.-8°.
† KORTLEITNER, F. X., De Hebraeorum ante exsilium babylonicum monotheismo. Innsbruck 1910. XXVII, 191 S. Gr.-8°.
† LEMANN, A., Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israel. Paris 1909. 471 S. 8°.
MADER, EVARISTUS, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. Inauguraldiss. zur Erlangung der theol. Doktorwürde der Universität Freiburg i. d. Schweiz. Freiburg i. Br. 1909. XIX, 188 S. Gr.-8°.
MERX, ADALBERT, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. Nach bisher unbekannten Quellen. Mit einem Gedächtniswort von KARL MARTI. Beiheft XVII zu ZAW. Gießen 1909. VIII, 92 S. Gr.-8°.
Mythologische Bibliothek II, 2 (Schluß des zweiten Bandes): HÜSING, G., Die Iranische Überlieferung und das arische System. Leipzig 1909. XVI, 248 S. Gr.-8°. III, 1: SCHULTZ, W., Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise. I. Teil: Die Rätselüberlieferung. XX, 159 S. Gr.-8°.
NIELSEN, DITLEF, Die südarabische Göttertrias, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 187—195.
O'NEILL, F. W. S., The Foundation Sacrifice, s. ET XXI No. 1 (Oct. 1909), S. 43f.
OTTO, WALTER, Religio und Superstitio, s. ARW 1909, 4, S. 533—554.
† PFISTER, F., Der Reliquienkult im Altertum. I. Halbband. Das Objekt des Reliquienkultus (= RVV V. Bd.). Gießen 1909. XII, 399 S. Gr.-8°.
PRINCE, J. DYN., A Hymn to Tammuz (Cuneiform Texts from the British Museum, Tablet 15821, Plate 18) with translation and commentary, s. Journ. of the American Orient. Soc. XXX, Part I (Dec. 1909), S. 94—100.
RAMSAY, WILLIAM M., The Armed Priestesses in the Hittite Religion, s. ET XXI No. 2 (Nov. 1909), S. 66.
† ROSCHER, W. H., Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker. Ein Beitrag zur vergleich. Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik, sowie zur Geschichte der Medizin und Biologie, s. ASG, Philol.-hist. Klasse, 61. Bd. 1909, Heft 2, S. 21—206. Gr.-8°.
THOMSON, ADA, Der Trug des Prometheus. A. Bemerkungen zur Opferlehre. B. Speiseopfer im chthonischen Kultus, s. ARW 1909, 4, S. 460—490.
VANDERBURGH, FR. A., A Hymn to Bêl (Tablet 29623, CT. XV, Plates 12 and 13), s. Journ. of the American Orient. Soc. XXX, Part I (Dec. 1909), S. 61—71.
VOLLMER, H., Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams, s. ZNW 1909, 4. Heft, S. 324.
†WOLFF, G., Über Mithrasdienst und Mithreen. Progr. Frankfurt a. M. 1909. 24 S. m. 1 Tafel. 4°.

7. Geschichte Israels.

†BUXTON, E. M. W., Stories from the Old Testament. London 1909. 144 S. 8°.
†DESNOYERS, L., Les origines historiques de la monarchie chez les Hébreux, s. Bull. de Litt. Eccl. 1909, 7, S. 281—300.
†JESSEL, E. E., The Unknown History of the Jews. Discovered from the ancient records and monuments of Egypt and Babylon. London 1909. 170 S. 8°.
KITTEL, RUD., Geschichte des Volkes Israel. 2. Band. Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage. Gotha 1909. XVI, 589 S. Gr.-8°.
KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln (Vorderasiat. Biblioth.). 11. Lief.: Schluß der Texte sowie Anfang der Anmerkungen. Leipzig 1909. S. 961—1056.

Montet, Éd., Les Israélites en Égypte et leur Exode du Pays de la Servitude, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 49—59.
Müller, W. Max, Das Auftreten der Chetiter in den ägyptischen Inschriften, s. OLZ Nr. 10 (Okt. 1909) Sp. 427—429.
Prášek, J. V., Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung. II. Bd. Die Blütezeit und der Verfall des Reiches der Achämeniden. Gotha 1910. XII, 256 S. Gr.-8°.
Schürer, E., Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu. 4. Aufl. Dritter Bd.: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig 1909. VII, 719 S. Gr.-8°.
†Spencer, F. E., Old Testament History. London 1909. 128 S. 8°.

8. Geographie Palästinas.

ZDPV XXXII, 4 (1909). — Hartmann, R., Studien aus dem deutschen evang.-archäolog. Institut zu Jerusalem. 17. Geschichte der Akṣā-Moschee zu Jerusalem S. 185—207. — Spoer, Hans H., Das Nebi-Mûsa-Fest S. 207—221. — Dalman, G., Einige Inschriften aus Dscherasch S. 222—225. — Sandler, A., Medizinische Bibliographie für Syrien, Palästina und Cypern. II. Teil. Mit einem Anhang: Über die medizinische Literatur Palästinas u. ihre bibliographische Bearbeitung S. 225—246. — Bücherbesprechungen S. 247—257.
MNDPV 1909 Nr. 5. — I. Mitteilungen: Lorch, Fr., Die deutschen Tempelkolonien in Palästina. Ein Blick auf ihre Vergangenheit (Schluß) S. 65—74. — Wurst, Ph., Übersicht über die Witterungsverhältnisse des Winters 1908/1909 S. 74—77. — Boehmer, J., Auf den muslimischen Friedhöfen Jerusalems S. 77—79. — Kurze Mitteilungen S. 79f. — II. Nachrichten S. 80.
PEF October 09. — Notes a. News S. 235—246. — Baldensperger, Ph. J., The Immovable East (continued) S. 247—252. — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula S. 253—258. — Macalister, R. A. S., Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society S. 258—265. — Conder, C. R., Notes on New Discoveries S. 266—275. — Hauser, Caleb, Notes on the Geography of Palestine S. 275—280. — Cook, Stanley A., The Cult of Baal and Astarte in England S. 280—284; — The Old Hebrew Alphabet and the Gezer Tablet, S. 284—309. — Hanauer, J. E., Rewiew of Dr. Spoers „Manual of Palestinean Arabic“.
Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Gustaf Dalman. Fünfter Jahrgang. Mit 2 Textskizzen, 6 Tafeln und 1 Karte in Steindruck. Berlin 1909. IV, 138 S. Gr.-8°.
†Boehmer, J., Heilige Stätten im Lande der Bibel als Gottes Zeugen in Geschichte und Gegenwart gewürdigt. (Für Gottes Wort u. Luthers Lehr. Bibl. Volksbücher II, 9 hrsg. von J. Rump) Gütersloh 1909. 150 S. Gr.-8°
†Eberhard, O., Einst und jetzt im hl. Lande. Streiflichter zur biblischen Gesch. aus der Gegenwart des hl. Landes. (Für Gottes Wort und Luthers Lehr. Bibl. Volksbücher, hrsg. von J. Rump. II, 10.) Gütersloh 1909. 96 S. Gr.-8°.
Eisler, Rob., Ein Mithräum in Galiläa, s. OLZ Nr. 10 (Okt. 1909) Sp. 425—427.
Haupt, Paul, Midian und Sinai, s. ZDMG 1909, III. Heft, S. 506—530.
Klein, S., Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Mit einer Karte u. drei Beilagen. Leipzig 1909. VIII, 112 S. Gr.-8°.
Marta, Giov., Les tombeaux de David et de Salomon d'après les auteurs arabes, s. AlM 1909 Nr. 12 S. 897—906.
Masterman, E. W. G., Studies in Galilee. With a Preface by G. A. Smith. Chicago 1909. XV, 154 S. Gr.-8°.
†Slaby, J., Moab und Edom im Lichte der Forschungen von A. Musil, s. Kath 1909, 11, S. 340—353.

9. Archaeologie.

Abel, F. M., Une croisière à la mer Morte, s. RB 1909 Nr. 4 S. 592—605.
Bruston, Ch., Les Inscriptions en Hébreu Archaïque et celle d'Eshmoun-azar transcrites et expliquées. Paris 1909. 39 S. Gr.-8°.
Decourdemanche, J.-A., Note sur les mesures hébraïques, s. RÉJ LVIII Nr. 116 (Oct. 1909) S. 161—182.
Jaussen, A., et R. Savignac, Antiquités religieuses dans l'Arabie du Nord [Un sanctuaire lihyanite; Inscription lihyanite; Inscription gréco-nabatéenne de Zizeh], s. RB 1909 Nr. 4 S. 556—592.

LIDZBARSKI, MARK, Ephemeris für semitische Epigraphik III. Bd., 2. Heft. Gießen 1909. S. 37—92. Mit einer Tafel und 6 Abbildungen im Text. Gr.-8°. Inhalt: Hebräische Inschriften; phönizische Inschriften; punische und neupunische Inschriften; aramäische Inschriften; drei Siegel mit semitischen Legenden; zu den aramäischen Papyri; nabatäische Inschriften.

MÜLLER, W. MAX, Die Fußspange als Adelszeichen bei den Semiten, s. OLZ Nr. 9 (Sept. 1909), Sp. 391 f.

SEAGER, RICH. B., Excavations on the Island of Mochlos, Crete, in 1908, s. American Journ. of Archaeology 1909, 3 S. 273—303.

SIDERSKY, D., La prétendue intercalation d'un second Eloul dans l'ancien calendrier hébraïque, s. RÉJ LVIII Nr. 116 (Oct. 1909) S. 293—296.

THUREAU-DANGIN, FR., Le rapport de valeur entre l'or et l'argent en Babylonie, s. OLZ Nr. 9 (Sept. 1909), Sp. 382—384.

TOFFTEEN, O. A., Researches in Biblical Archaeology. Vol. II: The Historic Exodus. Chicago 1909. XXII, 339 S. Gr.-8°.

VINCENT, H., Les fouilles anglaises à Gézer, s. RB 1909 Nr. 4 S. 612—622.

VINCENT, H., Jérusalem d'après la lettre d'Aristée (fin), s. RB 1909 Nr. 4 S. 555—575.

10. Aramaica und Verwandtes.

DE SOLA POOL, DAVID, The Old Jewish-Aramaic Prayer, the Kaddish. Leipzig 1909. XIII, 121 S. Gr.-8°.

DUSSAUD, RENÉ, Observations sur la stèle phénicienne de Byblos (CIS., I, 1), s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 149—155.

MESSERSCHMIDT, L., Saktschegözü, s. OLZ 1909 Nr. 9 (Sept.), Sp. 377—381.

RONZEVALLE, SEB., Encore un mot sur les deux Inscriptions phéniciennes de Chypre, s. AlM 1909 Nr. 9 S. 683—685.

SCHIFFER, S., Der Gott אלור, s. OLZ 1909 Nr. 11 (Nov.) Sp. 477 f.

11. Judaica.

RS 17ᵉ Année. — Octobre 1909. — HALÉVY, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*) S. 363—401; — Inscription minéo-grecque de Délos S. 402—405; Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël S. 406—432; — Notes sumériennes S. 433—465. — Correspondance sumérologique. Lettre de M. A. BOISSIER S. 465 f. — Réponse de M. J. HALÉVY S. 466—469. — HALÉVY, J., Bibliographie S. 469—484.

Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, VI. Frankfurt a. M. 1909. — J. C., Aus dem ältesten Protokollbuch der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde in Hamburg S. 1—54. — EHRENTREU, H., Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud S. 55—104. — LEBERMANN, J., Aus der Geschichte der Juden in Hessen am Anfang des 19. Jahrhunderts S. 105—152. — LÖWENSTEIN, L., Zur Geschichte der Juden in Fürth. I. S. 153—233. — LEWIN, B., Die Assimilation der Paarworte in der Bibel S. 234—242. — BIBERFELD, ED., Zur Methodologie der talmudischen Bibelexegese S. 243—251. — LANDSBERGER, J., Schulden der Judenschaft in Polen S. 252—279. — KOTTEK, H., Gesetz und Überlieferung bei den Juden Babyloniens in vortalmudischer Zeit S. 280—303. — HOFFMANN, D., Zur Einleitung in den Midrasch Tannaïm zum Deuteronomium S. 304—323. — FUNK, S., Beiträge zur Geographie des Landes Babel S. 324—343. — FRANKL, PH., Quellen zur Geschichte der Geonim S. 344—358. — EPSTEIN, J. N., Notizen zu den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan S. 359—373. — BONDI, Der Hohepriester Jochanan S. 374—414. — Miscellen: SCHIFFER, Eine schwierige Talmudstelle S. 415 f.; LANDSBERGER, J., Zu Jahrbuch V. S. 416. — Hebräische Abteilung: BAMBERGER, פירוש סדר עבודה לר' יוסף בן נחמיאש S. 1—17; — SULZBACH, ABR., הגהות השייכות בסדר ברכות שחיבר מהר"ם S. 18—24.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, Un tratado morisco de polémica contra los judíos (El códice arábigo nº XXXI de la colec. Gayangos: تاييد الملة), s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 343—366.

BACHER, W., Zur Rangstreit-Literatur. Aus der arabischen Poesie der Juden Jemens, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 131—147.

BACHER, W., Les poésies inédites d'Israël Nadjara, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 241—269.

†BLAUFUSS, H., Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer u. babylonischem Talmud. Progr. Nürnberg. 40 S. 8°.

CHAPIRA, BERNARD, Un document judéo-arabe de la Gueniza du Caire, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 121—130.

DANON, ABR., Études sabbatiennes, nouveaux documents sur Sabbataï Cevi et son entourage, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) Sp. 270—291.
EPSTEIN, J.-N., L'auteur du Commentaire des Chroniques, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 189—199.
FAGNAN, E., Arabo-Judaïca, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 103—120.
FIEBIG, P., Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit, s. ZNW 1909 4. Heft S. 301—306.
FROMER, JAKOB, Geschichte eines Lebenswerkes. Charlottenburg 1909. 48 S. Gr.-8°.
†GEIGER, ABR., Das Judentum und seine Geschichte. In 34 Vorlesungen. Unveränd. Abdr. der 1. Ausg. Breslau 1910. VI, 539 S. Gr.-8°.
†GINZBERG, L., Yerushalmi Fragments from the Genizah. Vol. I. Text with var. readings from the Editio princeps. New York 1909. IX, VI, 372 S. 4°.
GOTTHEIL, RICH., Some Genizah Gleanings, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 83—101.
†HALEVI, J., Die Gebote des Judentums. Tilsit 1909. 48 S. 8°.
HART, J. H. A., Philo and the Catholic Judaism of the First Century, s. JThSt XI No. 41 (Oct. 1909) S. 25—42.
†JAWITZ, W., Kulturbild. Leben und Treiben des Volkes Israel in vorsalomonischer Zeit. Auszug aus dem hebr. Geschichtswerke Toldoth Israel. Berlin 1909. II, 38 S. 8°.
MARMORSTEIN, A., Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse, s. ZNW 1909 4. Heft S. 297—300.
MARX, A., I. Sur le «Kitab al-Tarikh» de Saadia; II. R. Isaac b. Abraham de Narbonne, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 299—303.
† Mose ben Maimun's Commentar zur Mischnah, Traktat Makkoth u. Tractat Schebuoth, in neuer hebr. Übersetzung aus dem arab. Urtext mit prüf. und erläut. Anmerkungen von M. GOTTLIEB. Hannover 1909. 74 S 8°.
†NEUMANN, E., Im Kampfe gegen Bibel-Babel. Ein Beitrag zur Mythen- und Judengeschichte nach der Keilschrift-Literatur im alten Orient. Lichtenstein-Callnberg i. S. 1909. 67 S. 8°.
POZNANSKI, S., Encore les ouvrages linguistiques de Samuel Hannaguid, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 183—188.
POSNANSKI, SAMUEL, Kala'at Hammad, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 297 f.
RÉGNÉ, JEAN, Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle (*suite*), s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 200—225.
ROSENTHAL, L. A., Über den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Teil: Die Sadduzäerkämpfe u. die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. 2. stark vermehrte und verbess. Aufl. Straßburg 1909. VII, 164 S. 8°.
SCHWARZ, ADOLF, Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik. Wien und Leipzig 1909. 256 S. Gr.-8°.
SLOUSCHZ, NAHUM, Les Origines du Judaïsme dans l'Europe orientale, s. Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909. S. 67—81.
STRACK, H. L., 'Aboda Zara der Mišnatraktat „Götzendienst" hrsgg. Zweite, neubearbeitete Aufl. Mit deutscher Übersetzung [Schriften des Institutum Judaicum in Berlin No. 5]. Leipzig 1909. 20 + 31* S. 8°.
WELLESCZ, J., Méir b. Baruch de Rothenbourg, s. RÉJ LVIII No. 116 (Oct. 1909) S. 226—240.
WÜNSCHE, AUG., Aus Israels Lehrhallen. Bd. 4. Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen-Symbolik zum ersten Male übersetzt. Leipzig 1909. V, 300 S. 8°.

12. Anhang.

NÖLDEKE, Th., Geschichte des Qorāns. Zweite Auflage bearbeitet von FR. SCHWALLY. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig 1909. X, 262 S. Gr.-8°.
Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der vorderasiatischen Abteilung. Heft VIII [: Urkunden aus der Zeit von Sumu-abum bis ins 16. Regierungsjahr Ḫammurabis]. Leipzig 1909. IV, 64 S. Gr.-4°. Heft IX [: Urkunden aus der Zeit Ḫammurabis nach seinem 16. Regierungsjahre]. Leipzig 1909. IV, 74 S. Gr.-4°.

[Abgeschlossen den 15. Dez. 1909.]

Der Monojahwismus des Deuteronomiums.

Von Professor Dr. William F. Bade in Berkeley, Californien.

In christlichen Volkskreisen gilt der bekannte Vers von der Einheit Jahwes im sechsten Kapitel des Deuteronomiums als der Begründungssatz des mosaischen Monotheismus. Dazu hat die Tatsache, daß er zur theologischen Losung des Judentums wurde, viel beigetragen. Obwohl das Deuteronomium nicht mehr als mosaisch gilt, sondern als ein priesterlich-prophetischer Kompromiß des siebenten Jahrhunderts, darf man wohl nochmals die Frage aufwerfen, ob die Bedeutung dieses Satzes, im geschichtlichen Zusammenhange aufgefaßt, richtig als Monotheismus bezeichnet werden kann. Eine mehrjährige Beschäftigung mit dem Entwicklungsgang des Gottesbegriffs in der alttestamentlichen Literatur hat mich zur Überzeugung geführt, daß man es im Deuteronomium nicht mit Monotheismus, sondern mit Monojahwismus zu tun hat[1]. Ich will im Folgenden einige Gründe anführen, die mich zu diesem Urteil bestimmen. Zu diesem Zwecke seien einige Randbemerkungen vorausgeschickt.

Insofern die Quellenscheidung in Betracht kommt, habe ich keine Abweichung zu konstatieren von der in wissenschaftlichen Kreisen anerkannten Analyse des Deuteronomiums, wie sie z. B. vorliegt in den Einleitungen von CORNILL oder DRIVER. Daß die Überarbeitungen des Urdeuteronomiums nicht vor, sondern erst nach 621 erfolgt sind, ist wahrscheinlich[2]. Ohne hier auf strittige Einzelheiten der sprachlichen Konstruktion einzugehen, möchte ich betonen, daß ich es vorziehe den Satz יהוה אלהינו יהוה אחד zu übersetzen mit „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer“, d. h., nicht eine Mehrzahl von Jahwen. So dem Sinne nach treffend in der *English Revised Version*, "JHVH our God is one JHVH"[3].

[1] Vgl. W. F. BADE, Not Monotheism, but Monojahwism asserted in Deuteronomy (Abriss) in Proceedings and Transactions of the American Philological Association, 1908, Vol. 39.

[2] Vgl. MARTI, Einleitung zum fünften Buch Mose, in KAUTZSCH, HSAT3, 1909, S. 239.

[3] MARTI, op. cit., entschließt sich augenscheinlich nur zögernd zur Annahme der Übersetzung, „Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“.

Um den Sinn dieses merkwürdigen Satzes besser feststellen zu können, erscheint es mir zweckmäßig, einen kurzen Abriß der sozial-religiösen Zustände zu geben, aus denen das Deuteronomium herauswuchs. Man ist jetzt genügend über den kanaanitischen Höhenkult orientiert, um sich ein ziemlich anschauliches Bild von dem Durch- und Nebeneinander von Jahwe- und Baʿaldienst im alten Palästina zu machen. Dazu haben die Tel-el-Amarna Tafeln und die Ausgrabungen von MACALISTER, SELLIN und SCHUMACHER viel beigetragen. Von einem allgemeinen Religionswechsel, wie er von den deuteronomistischen Redaktoren, z. B. im Richterbuche, vorausgesetzt wird, findet sich keine Spur. Auch bietet das Alte Testament allein Anhaltspunkte genug, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß die Eroberung Palästinas Jahrhunderte dauerte und vielleicht mehr durch langsame Verschwägerung und Verschmelzung der Eindringlinge mit den Kanaanitern zustande gebracht wurde als durch kriegerisches Verfahren. Daß Jahwe in vorisraelitischen Zeiten schon unter den Kanaanitern als eine Lokalgottheit verehrt wurde, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen [1], aber noch nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls war die Religion der Kanaaniter gegen Ende des zweiten Jahrtausends vor Christo vorwiegend ein Baʿalsdienst. Aber der Einfluß Ägyptens und Babyloniens war nicht effektlos geblieben, denn, wie die Ausgrabungen beweisen, florierte daneben auch die Verehrung von fremden Gottheiten [2] wie Amon, Anath, Gad, Nergal, Hadad, u. a. Wie es die Religionsgeschichte allenthalben an den Tag legt, sind die sozial-ökonomischen Verhältnisse immer die Hauptfaktoren, die bei der Entwicklung einer Volksreligion mitwirken. Folglich waren ihre zahlreichen Localnumina die sogenannten Baʿale, Patrone des Ackerbaues. Man glaubte, die Fruchtbarkeit des Landes hinge ab von ihrer Gunst. Indem man sich befleißigte, diese zu erlangen, werden sich in dem weitverbreiteten Opferkultus besonders diejenigen Gebräuche ausgebildet haben, in denen die Erträgnisse des Landes eine Rolle spielten. Natürlich muß man das Zentrum der kanaanäischen Kultur in den fruchtbaren Ebenen suchen. Dazu paßt die von der alttestamentlichen Überlieferung bestätigte Tatsache, daß sich die eindringenden Israeliten, die ihrerseits Nomaden [3] waren, zuerst in den Gebirgsgegenden festsetzten. Was fast immer geschieht unter solchen Umständen, geschah auch hier im Laufe

[1] Vgl. MARTI, Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit, Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1908, S. 321. — Auch SELLIN, Tell Taʿanek, Wien 1904, S. 116.

[2] Vgl. S. A. COOK, Religion of Ancient Palestine, 1908, S. 83 f.

[3] Vgl. E. MEYER, Israeliten, S. 301 f., und die Ausführungen H. GRESSMANNS, Sage u. Geschichte in den Patriarchen-Erzählungen, ZAW, 1910, S. 24.

der Zeit. Die höher entwickelte Kultur des ansäßigen Volkes, von dem man schon in Thutmosis' III Zeiten berichtete, es habe mehr Getreide als Sand am Meeresstrande, drang ein in das Leben der Israeliten. Auch die JE- und Dt-Überlieferung weiß noch von dem altherkömmlichen Reichtum des Landes zu erzählen. Die Kultur und der Kultus aber waren in jenen Zeiten so miteinander verwachsen, daß schlechterdings nicht das eine ohne das andere Aufnahme finden konnte. Der Übergang der Israeliten vom Nomadenstande zu dem eines seßhaften Bauernvolkes setzte daher alle Faktoren in Bewegung, durch die eine Vermischung der Jahwereligion mit der kanaanitischen Religion herbeigeführt werden mußte. Hierbei lassen wir noch außer Sicht beträchtliche kanaanitische Völkerschaften, die dem Israelitentum samt ihren Religionsbräuchen einverleibt wurden. Ferner muß der Besitz einer gemeinsamen Sprache die Verschmelzung stark gefördert haben. Bezeichnend ist die Tatsache, daß die Propheten des achten Jahrhunderts, die die Religionsübung ihrer Volksgenossen als eigentlich kanaanitisch ansehen, sich zu gleicher Zeit gegen gewisse Verfeinerungen des Lebens auflehnen, weil sie dieselben für Erzeugnisse der kanaanitischen Kultur halten. Die kulturfeindlichen Abneigungen der Nasiräer (die Amos 2 12 mit den Propheten zusammenstellt), und der Rechabiten, darf man wohl auf dieselben Ursachen zurückführen.

Den Ertrag des allmählichen Zusammenwachsens der beiden Religionen hat man schon längst als eine Absorbierung der Baʿalgötter durch Jahwe abgeschätzt. Es war ein Vorgang, der sich von der Richterzeit bis in die Königszeit mit wenig Störung vollzog. Die ursprüngliche appellative Bedeutung von בעל (= „Herr" oder „Eigentümer") erleichterte die Übertragung des Wortes auf Jahwe. Daß Jahwe wirklich als Baʿal bezeichnet wurde, läßt sich entnehmen aus Eigennamen wie אשבעל (I Chr 8 33), מריבעל (I Chr 9 40), und בעלידע (I Chr 14 7)[1].

Die Träger dieser Namen, deren ursprüngliche Form die Chronik richtig überliefert hat, wie es sogar die Verunstaltung in den Samuelsbüchern beweist, waren Söhne Sauls, Jonatans und Davids. Hierher gehört auch בעליה (Baʿal=Jahwe), in dem die Gleichsetzung direkt ausgedrückt wird. Mit MARTI ist auch das Auftauchen von Scharen von Nebîʾîm am Ende der Richterzeit als Zeugnis für den Synkretismus herbeizuziehen. Denn obwohl sie nun im Dienste Jahwes fungieren, sind sie wohl als

[1] Was der Name ירבעל bedeutet, auch ob er gleichbedeutend mit Jeru'el ist, bleibt fraglich. Aber die deuteronomistische Umdeutung des Namens (Jdc 6, 32) und der Umstand, daß ein Eiferer für Jahwe den Namen trägt, legen auch hier die Vermutung der Gleichung Jahwe = Baʿal nahe.

direkte Abkömmlinge ähnlicher Scharen zu betrachten, die früher im Dienste der Baʿalgötter standen. Zu dieser Annahme nötigt uns das minderwertige Ansehen, das sie genossen (I Sam 10 9 f.), die derwischhafte Raserei, die ihnen für Gottesbegeisterung galt, und die Ähnlichkeit ihres Auftretens mit dem der tyrisch-phönizischen Baʿalspropheten zur Zeit Elias (I Kön 18). Daß Samuel noch mit einem derartigen Prophetenwesen in Verbindung steht, darf als Hinweis auf Einflüsse gelten, durch die sich solch wilde Schwärmerei mit der Zeit läuterte und versittlichte. In den Schriften der Propheten Amos und Hosea stoßen wir nun auf Anzeichen einer Art Synkretismus, wie sie die skizzierte Religionsmengerei ohnehin schon erwarten ließ. Lokalnumina, oder Ortsbaʿale, sind in Jahwe aufgegangen. Die ehemaligen kanaanitischen Höhenheiligtümer sind zu Opferstätten Jahwes geworden, und im Volksmunde erzählt man sich von Erscheinungen und Offenbarungen Jahwes, die den Patriarchen Anlaß zur Gründung[1] derselben gegeben haben sollen. Zugleich wird der an diesen Orten übliche Kultus damit sanctioniert, manchmal vielleicht auch modifiziert[2]. Hosea aber weiß, daß dieser Kultus aus von Urzeiten stammenden kanaanitischen Gebräuchen besteht, die das Volk zugleich mit der alten Kultur des Landes übernommen und auf Jahwe übertragen hat. Wie GUTHE treffend bemerkt[3], schließen Hos 5 6 und 8 11—13 die Vermutung aus, daß die gerügten Opfer nicht Jahwe, sondern andern Göttern galten. Es ist ein Jahwe-Baʿalkult, mit dem Hosea sowohl als Amos sich auseinandersetzt. Dieselben Mittel, mit denen man sich einst befleißigte, die Gunst der Baʿale für den Ackerbau zu gewinnen, werden jetzt angewandt, um den an ihre Stelle getretenen Jahwe[4] zu beschwichtigen. Sogar das unzüchtige Kedeschenwesen spielt noch eine beträchtliche Rolle dabei (Am 2 7 Hos 4 14 Dtn 23 19). Ferner waren viele der kanaanitischen Lokalkulte nach altherkömmlichem Brauche mit Gottesbildern ausgestattet, die dem Volke nun als Bilder Jahwes galten. Darunter sind besonders die Stierbilder („goldene Kälber" = wegwerfende Bezeichnung der Propheten) hervorzuheben, da der Stier sicher ein Baʿalsymbol war. Es lag in der Natur der Sache, daß ein auf diese Weise baʿalisierter Jahwismus in der Volksreligion zum Poly-

[1] Vgl. die Erzählungen von J und E in der Genesis.

[2] Vgl. Gen 22 und Jdc 6. Die Zähigkeit, mit welcher Religionsbräuche unter primitiven Völkern, trotz Umdeutung und Übertragung, fortbestehen, ist noch nicht überall genügend berücksichtigt worden.

[3] KAUTZSCH, HSAT, Einleitung zu Hosea.

[4] Hosea spricht von Baʿalen; ein deutlicher Hinweis auf eine Volksreligion, die eine Mehrheit von Jahwen kennt.

jahwismus wurde. Die Tatsächlichkeit einer solchen Entwicklung braucht man nicht aus Allgemeinheiten zu folgern, obwohl die allgemeine Religionsgeschichte parallele Erscheinungen in genügender Menge als Belege dafür bietet. Trotz jahrhundertelanger Überarbeitung weisen die altprophetischen Überlieferungen noch deutliche Spuren von einem Volksglauben auf, in dem die Existenz von mehr als einem Jahwe vorausgesetzt wird. Allerdings muß man solche Erscheinungen unter dem Volke, und nicht unter den religiösen Führern des Volkes suchen. Aber auch für besonnenere Kreise muß die Gefahr, Jahwe in eine Mehrheit von Gottheiten aufzulösen, nahe genug gelegen haben. Gilt es doch als selbstverständlich, daß Absalom ein in der Fremde gemachtes Gelübde dem Jahwe in Hebron einlösen muß. Es darf wohl als sicher gelten, daß es sich Amos 8 14 um den Jahwe von Bethel, den Jahwe von Dan und den Jahwe von Beerseba handelt, denn bei einer „Schuld", einer „Wallfahrt", oder einem „Kultus" schwört man nicht. Es stecken die Gottheiten der betreffenden Orte hinter diesen Worten. Zu diesem Sachverhalt paßt die Überlieferung von besonderen Namen für verschiedene Opferstätten und für die Numina, die man dort verehrte[1]. „Hagar nannte den Jahwe, der zu ihr geredet hatte: du bist אל ראי" (Gen 16 13). Ein J-Berichterstatter weiß noch, daß man bei einem heiligen Baume zu Beerseba Jahwe als אל עולם anrief (Gen 21 33)[2]. Die Erzählung von der Übernahme einer altkanaanäischen Opferstätte bei Ophra erklärt, wie der dort verehrte Jahwe den Namen יהוה שלום erhielt (Jdc 6 24). Wie in dem letztgenannten Falle beziehen sich Gen 22 14 35 7 und Exod 17 15 ursprünglich auf die Namen der an diesen Stätten angebeteten Gottheiten. Diese Unterscheidungen, hinter denen sicher verschiedene in Jahwe aufgegangene Ortsbaʿale[3] stecken, sind, m. E., unverkennbare Spuren eines Volksglaubens, der auf naive Weise eine Mehrzahl von Jahwen voraussetzte.

---

[1] Die interessante Vermutung GRESSMANNS (ZAW 1910, S. 28), daß in der Genesis eine El-Religion von der späteren Jahwe-Religion zu unterscheiden sei, kann ich nicht unterschreiben. El ist eine zu gewöhnliche Bezeichnung in der semitischen Religion; ferner spricht das in Betracht kommende religionsgeschichtliche Material dagegen. GUNKEL scheint mir das Richtigere getroffen zu haben. Um nur einen Fall anzuführen in Jdc 9 4 und 46 ist doch sicher EL = Baʿal. So auch E. MEYER, Israeliten S. 547 f., und R. KITTEL, (KAUTZSCH) HSAT, S. 358. An vielen anderen Stellen wird man dieselbe Gleichung haben. Das Vorwiegen der El-Bezeichnung in der Genesis bedarf, m. E., einer anderen Erklärung.

[2] E. MEYER, Israeliten, S. 258, vermutet, daß der jahwistische Schriftsteller mit diesem „indifferenten" Namen den ursprünglichen „Schrecken Isaaks" (פחד יצחק) umtauft.

[3] Man muß stets mit der Möglichkeit rechnen, daß zuweilen auch eine andersartige Gottheit in den Schmelztiegel fiel.

Setzen wir uns nun über die Zeiten hinweg, in denen Amos, Hosea und Jesaja gegen das kultische, von keinen ethischen Forderungen getragene, Religionswesen in die Schranken traten, so gelangen wir an den Schluß des achten Jahrhunderts. Der Prophet Micha erwähnt eine offenbar zahlreiche Gegenpartei der Propheten und ihrer Gesinnungsgenossen, deren Parole lautete: „Jahwe ist in unserer Mitte; uns kann kein Unglück treffen" (3 11). Diese Partei scheint die Ereignisse des Jahres 701 als eine wunderbare Machtbezeugung Jahwes verwertet zu haben, der seine Stadt und seinen Tempel in Schutz genommen habe. Der schon erfolgte Übergang der Heiligtümer des Nordreiches in Feindeshand hat gewiß auch eine bekräftigende Wirkung gehabt auf den Glauben, daß Jerusalem der alleinige und unantastbare Sitz Jahwes sei. Die Schlußjahre des achten Jahrhunderts bilden daher gewissermaßen das Vorbereitungsstadium für das Deuteronomium und die Zentralisierung des Kultus zu Jerusalem. Jer 7 und 26 beweisen, wie sich das abergläubische Vertrauen auf den Bestand des Tempels und der Tempelstadt als Gottesresidenz zum Dogma ausgebildet hat. Es sei hier nur im Vorübergehen auf die fast allseitig anerkannte Tatsache hingewiesen, daß wenigstens zwei verschiedene Strömungen in der josianischen Reformation zusammentrafen. War die Zentralisierung des Kultus einerseits der Zielpunkt prophetischer Tätigkeit, so befriedigte sie anderseits das Verlangen der obengenannten Palladiumspartei, deren Ansichten, wie Micha und Jeremia beweisen, von den ethisch gesinnten Propheten nicht gebilligt wurde. Schon Jesaja hatte die Drohung ausgesprochen, Jahwe wolle Jerusalem zu einem Altare machen, triefend vom Blute der Erschlagenen (29 2, 3), während Micha dem Zionsberge dasselbe Los zudenkt, das seiner Zeit manche verödete Kultstätte im Ostjordanlande betroffen hatte: „Jerusalem soll ein Trümmerhaufen werden und der Tempelberg eine bewaldete Höhe" (3 12). Die altprophetische Partei befürwortete die deuteronomistische Bewegung, weil die Beschränkung der Kultübungen auf Jerusalem, und die Beseitigung der Winkelheiligtümer das einzige Mittel zu sein schien, durch das der Jahwe-Baalkult, samt neueingedrungenen fremdländischen Kulten, ausgerottet werden konnte. Aber die Reformation erfreute sich auch sicher der lebhaften Unterstützung der Palladiumspartei, deren Zentrum wahrscheinlich die Zionspriester bildeten. Für sie knüpfte der Wahlspruch: ein Jahwe, ein Tempel und ein Klerus, an ganz persönliche Interessen an. Wenn sie Jerusalem als den alleinigen, uneinnehmbaren Sitz Jahwes proklamierten, so konnte das nur ihr eigenes Ansehen steigern. Sie scheinen es auch nicht verschmäht zu haben, sich auf das

neugefundene Gesetzbuch zu berufen, um so dem Jeremia als Rechtgläubige gegenüber zu treten[1]. Es wäre nicht das letzte Mal gewesen, daß eine auf Unkenntnis beruhende Orthodoxie die Errungenschaften kühnerer Mitkämpfer benutzt hat, um ihnen dann in den Rücken zu schießen. Jedenfalls darf es als sicher gelten, daß das Deuteronomium, weder in seinen Ursprüngen noch in seiner Einführung, aus einheitlichen Motiven hervorgegangen ist. Nur aus diesem Verständnis der Sachlage erklärt sich die Stellungnahme Jeremias zu dem neuen Gesetze. In der Religion vertritt er die Ethik, seine Gegner die Magie, bzw. den Kultus. Wiewohl das Deuteronomium die religiösen Leitgedanken der Propheten praktisch verwertet hatte, war es in einer solchen Auseinandersetzung doch viel besser geeignet, den Zionseiferern Vorschub zu leisten als den ethischen Forderungen des Jeremias. Das ging ganz natürlich aus seiner ursprünglichen Bestimmung hervor, welche im zwölften Kapitel (wahrscheinlich der Anfang des Urdeuteronomiums) deutlich an den Tag tritt. Die vom Bundesbuch legitimierten Heiligtümer mit ihrem Jahwe-Baʿal-kultus sollen nun abgeschafft werden. Das soll geschehen durch Konzentrierung an einem, von Jahwe gewählten, Platze[2], Jerusalem. Durch die eine Kultstätte aber soll das Volk lernen, daß es nur einen Jahwe gibt, dem es dienen soll. Wie schon dargetan, hatte das Aufgehen vieler Lokalnumina in Jahwe, und das konsequente Wallfahrten nach vielen Heiligtümern einen naiven Polyjahwismus groß gezogen. Selbstbewußt aber mag er erst geworden sein, als es ihm ans Leben ging. Bei seßhaftem Leben wird das Gefühl der Stammeszugehörigkeit verstärkt durch die Anhänglichkeit an den gewohnten Boden, ans Vaterland. Dieses Verwachsensein des Menschen mit seiner Umgebung hat man in Israel, wie anderwärts, begrifflich ausgedehnt auf den Stammes- oder Nationalgott. Wie zu Davids Zeiten glaubte man auch später noch in weiten Kreisen an die Zugehörigkeit Jahwes zum Lande[3]. Das erklärt die Fertigkeit, mit der die Palladiumspartei nun die einzig legitime Kult-

---

[1] Vgl. Jer 7_{8-15} und $8_{8\,9}$. Mit Unrecht, scheint mir, verwahrt sich ROTHSTEIN, HSAT (KAUTZSCH) S. 697, gegen Bezugnahme auf das deuteronomische Gesetz. Das Bundesbuch kann hier nicht in Betracht kommen, denn es kennt Jerusalem nicht als Kultzentrum. Dagegen ist dies der Ausgangspunkt des Deuteronomiums. Jeremia bekämpft den falschen Gebrauch, den seine Feinde vom Deuteronomium machen, indem sie aus der göttlichen Bestimmung des Kultortes ohne weiteres eine Gewährleistung seines eigenen Bestandes herauslesen.

[2] In der Art dieser Anordnung lag schon eine neue Betonung von Ort und Kultus, den die in Betracht kommenden Priester sofort heraushörten.

[3] Vgl. I Sam 26_{19} Gen 4_{16} u. II Kön 17_{25} f.

stätte als Jahwes besonderen Wohnsitz im Lande auffaßte; hing doch die Anlage der verpönten Heiligtümer mit dem volkstümlichen Glauben zusammen, daß an diesen Orten die Gottheiten hausten. Gegen die tief in das religiöse Leben einschneidende Neuerung hat sich gewiß manche Stimme erhoben, welche die D- und P-Redaktoren nicht zu uns haben herüberklingen lassen. Die stichhaltigste Einwendung, welche die altgewohnte Religion dagegen erheben konnte, war, entweder daß verschiedene Jahwe (Baʿale) an den verschiedenen Heiligtümern zu verehren seien, oder daß sich Jahwe an verschiedenen Orten auf verschiedenartige Weise wirksam erweise. Für beide Anschauungen, die wahrscheinlich gleichzeitig Vertreter hatten, wäre die große Paränese, Dtn 6—11, wohl berechnet gewesen. Als ein kurz nach 621 gemachter Zusatz soll sie über ein besonderes Hindernis hinweghelfen und dem Volke die treue Befolgung der Konzentrierungsanordnungen ans Herz legen. Das Urdeuteronomium macht die Mehrheit der Kultstätten, die große Paränese die Mehrheit der Gottheiten, zum Angriffspunkt. Die geforderte Einheit der Kultstätte setzte, nach semitischer Denkart, nur einen Jahwe voraus. Da sich nun der Polyjahwismus zu regen und zu sträuben beginnt, tritt man ihm schroff entgegen in der großen Paränese, die anhebt[1] mit der monojahwistischen Behauptung: „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer!" Dieser Satz vertritt daher in erster Linie den Monojahwismus gegenüber dem Polyjahwismus, d. h. dem baʿalisierten Jahwismus; erst sekundär wird er geltend gegen den Polytheismus im allgemeinen. Wie weiter unten noch betont werden soll, kann im Deuteronomium nur von einem hineingelesenen Monotheismus die Rede sein[2].

In diesem Zusammenhange möchte ich noch auf zwei Tatsachen aufmerksam machen, die den oben geschilderten Sachverhalt zu bestätigen scheinen. 1. In der Verpönung des Bilderdienstes hat das Deuteronomium fast ausschließlich Jahwebilder im Auge. Um nicht aus ihrer Rolle zu fallen, müssen die Verfasser bestehende Zustände vom mosaischen Standpunkte aus als künftige Möglichkeiten und Gefahren bekämpfen. Deshalb werden die Israeliten daran erinnert, daß sie keinerlei Gestalt sahen, als Jahwe am Horeb aus dem Feuer zu ihnen redete, folglich auch keine Jahwebilder angefertigt werden dürfen (4 11 f.). Es kommen aber die Jahwebilder besonders in Betracht in dem verpönten Höhenkult, und zwar in der Form des auf Jahwe übertragenen Stiersymbols des

[1] 6 1—3 hat man als nachträgliche Vergrößerung der ursprünglichen kurzen Überschrift erkannt. S. STEUERNAGEL und MARTI.

[2] Vgl. auch die Anmerkung von MARTI zu Dtn 6 4 bei KAUTZSCH HSAT.

Ba'al. Daher handelt es sich hier nicht um die Abschaffung fremder Götter, sondern um die Reinigung des ba'alisierten Jahwekultes[1].

2. Die große Paränese bezieht sich allein auf den Jahwe-Ba'alkult, wo sie spezifisch wird[2]. Im historischen Rückblick wird als Beweis der Widerspenstigkeit die Herstellung des „goldenen Kalbes" am Horeb herausgegriffen. Dtn 9 7^b—28 ist Bezugnahme auf Ex 32 1—35 (JE). Auch hier handelt es sich um ein Jahwe-Ba'al-Stierbild, für dessen Beseitigung das Verfahren Moses eine gewisse Mustergültigkeit beansprucht[3]. Ferner ist zu bemerken, daß Aharon auftritt als Repräsentant des Jahwe-Ba'alkultes. Das beweist, wie stark die Tradition an die Tatsache gebunden war, daß die israelitische Priesterschaft den kanaanitischen Ba'alkultus auf Jahwe übertragen habe. In der Auffassung von Ex 32 ist Mose der Vertreter der prophetischen Polemik gegen den Bilderdienst und der ihr zugetanen Priesterschaft. Wenn man die Umstände in Betracht zieht, unter denen die josianische Reformation in Angriff genommen werden mußte, so wird die Absicht des deuteronomistischen Verfassers sofort erhellen. Dasselbe gilt auch von dem in einer nachträglichen Einleitung gebotenen Hinweis auf die Geschichte von Ba'al Peor (4 3). Die Abschlachtung derer, die sich am Dienste dieses moabitischen Ba'als beteiligten, ist sicher in der jetzt zu Gunsten einer P-Tradition unterdrückten JE-Partie berichtet worden (Num 25 1—5). Ein Redaktor des zweiten Königsbuches, vielleicht um zu behaupten, das Prophetenwort, I Kön 13 2, habe sich erfüllt, läßt den Höhenpriestern „in den Städten von Samaria" das gleiche Geschick widerfahren. „Alle die Höhenpriester, die daselbst waren, schlachtete er [Josia] auf den Altären" (23 20).

Werden diese Ausführungen dem Tatbestand gerecht, so war die Bekämpfung des Polyjahwismus der ursprüngliche Zweck des Satzes יהוה אלהינו יהוה אחד. Das anderweitig verblüffende יהוה אחד dient dann zu betonen, daß Jahwe eine Einheit, nicht eine Mehrheit, ist. Der selbstbewußte Monotheismus einer späteren Zeit erst hat den Satz zu seinem Losungsworte gegen den Polytheismus gemacht. Nimmt man es aber genau mit dem Worte Monotheismus, so kann man es keineswegs für den Gottesbegriff im Deuteronomium in Anspruch nehmen. Denn nicht nur wird die reelle Existenz anderer Götter noch vorausgesetzt; auch der Polytheismus fremder Völker wird sogar auf Jahwes Willen

---

[1] Damit will nicht gesagt sein, daß keine fremdländische Abgötterei in Juda existierte. Gestirndienst und Shamashkult werden II Kön 23 erwähnt.

[2] Dtn 6 14 7 5 7 25 können sich auch schwerlich auf etwas anderes bezogen haben. Vgl. Dtn 8 10 u. Hos 2 10.

[3] Vgl. II Kön 23 u. Dtn 12.

zurückgeführt. „Denn Jahwe, dein Gott, hat sie [andere Götter] allen Völkern unter allen Himmelsstrichen zugeteilt“ (4 19)[1]. Missionen wären demnach ein unberechtigter Eingriff in göttliche Bestimmungen! Vom Standpunkte früherer Anschauungen aus beurteilt, bedeutet das Deuteronomium, wie aus diesen Ausführungen hervorgehen muß, moralisch und begrifflich einen großen Fortschritt für die israelitische Religion. Man kann aber, wie gewöhnlich geschehen ist, dieses Verdienst leicht zu hoch veranschlagen. Mißt man das Deuteronomium mit dem Maßstabe eines Deuterojesaja, so merkt man, wie primitiv und unzureichend der deuteronomistische Gottesbegriff noch ist. Es ist in der Tat ein sehr engherziger Partikularismus, der das Deuteronomium kennzeichnet. Jahwe ist nur für Israel da, Israel nur für Jahwe (4 20). Einem nokrî (Ausländer) darf der Israelit Aas als Speise verkaufen (14 21), weil Jahwe, als Nationalgott, das bestehende Recht nur unter Israeliten schützt. Die Heiden sollen erbarmungslos hingeschlachtet werden (7 16). Vom geschichtlichen Gesichtspunkte erklärt sich dieser unerbittliche Rachegeist aus dem Zwecke des Buches. Auch ist zu erwägen, daß die Verfasser eigentlich schon verschwundene oder absorbierte Völkerschaften unter den Bann legen. Das tritt manchmal ziemlich ex eventu zu Tage (7 20). Aber der schriftliche Niederschlag dieses Fremdenhasses ist für den religiösen Fortschritt späterer Zeiten verhängnisvoll geworden.

Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß der Gottesbegriff sowohl als die daraus fließende Ethik[2] des Deuteronomiums nicht als monotheistisch bezeichnet werden kann. Vielmehr wird uns da ein modifizierter Henotheismus geboten, in dem Jahwe, als Nationalgott, noch gewissermaßen an Land und Volk gebunden ist, und als solcher die Monolatrie aufs strengste fordert. Zugleich erweitert sich der Begriff seines Machtbereiches durch Unterstellung anderer Götter.

---

[1] Dtn 32 8 9 kommt hier nicht in Betracht; denn es spiegelt sich in dieser Stelle die Anschauung einer späteren Zeit wieder, wie sie ausgebildet vorliegt im Buche Daniel.

[2] Vgl. Bade, *The Growth of Ethical Ideals in Old Testament Times.* Biblical World, University of Chicago Press, I, March; II, May; III. Sept. 1909.

[Abgeschlossen am 31. Januar 1910.]

Die Entstehung der humanitären Forderungen des Gesetzes.

1. Ein vergessenes Baalsopfer.

Von Lic. Dr. Frhr. v. Gall in Gießen.

Folgende Stellen in den Gesetzesstücken des Alten Testaments dringen auf dieselbe humanitäre Forderung:

1) Lev 19 9 10:

ובקצרכם את קציר ארצכם לא
תכלה פאת שדך לקצר ולקט
קצירך לא תלקט: וכרמך לא
תעולל ופרט כרמך לא תלקט
לעני ולגר תעזב אתם אני
יהוה אלהיכם:

2) Lev 23 22:

ובקצרכם את קציר ארצכם
לא תכלה פאת שדך בקצרך
ולקט קצירך לא תלקט לעני
ולגר תעזב אתם אני יהוה
אלהיכם:

3) Dtn 24 19—22:

כי תקצר קצירך בשדך
ושכחת עמר בשדה לא תשוב
לקחתו לגר ליתום ולאלמנה
יהיה למען יברכך יהוה
אלהיך בכל מעשה ידיך:
כי תחבט זיתך לא תפאר
אחריך לגר ליתום ולאלמנה
יהיה:
כי תבצר כרמך לא תעולל
אחריך לגר ליתום ולאלמנה
יהיה:
וזכרת כי עבד היית בארץ
מצרים על כן אנכי מצוך לעשות
את הדבר הזה:

So ähnlich die drei Stellen aussehen, so verschiedene Dinge enthalten sie doch. Lev 19 9[a] handelt davon, daß man **absichtlich** ein Stück Feld nicht aberntet; es bleibt in Halmen stehen. Lev 19 9[b] werden **unabsichtlich** beim Binden nicht mitgefaßte Ähren liegen gelassen. Dtn 24 19ff. findet sich die **vergessene** Garbe, entsprechend der nicht geernteten פְּאָה in Lev 19 9[a]. Die vergessenen Ähren fehlen im Dtn, obwohl sie den zufällig am Baum und Rebstock bleibenden Früchten gleichen.

Der Text der drei Stellen ist im wesentlichen in M, G und Sam gleich überliefert. Im Sam fehlt Dtn 24 22 לעשות. Im übrigen findet sich die Orthographie des jüdischen Textes auch in samaritanischen Handschriften. G las Dtn 24 19 20 וליתום, ergänzte in v. 20 nochmals תשוב und setzte v. 22 auch nach v. 20. Dagegen unterscheidet sich G an den beiden Lev-stellen von unserem hebräischen Text dadurch, daß er jedesmal den plur. תכלו statt des sing. תכלה las oder wegen der vorangehenden plur. Anrede gelesen haben wollte. Lev 19 gibt er anscheinend פאת mit θερισμὸν ὑμῶν wieder und Lev 23 mit τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ. Ob G nun aber wirklich קצירכם bezw. שאר הקציר las, dürfte mehr als fraglich sein. Wahrscheinlich liegt Lev 23 in λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ eine freie, erklärende Übersetzung des Wortes פאה vor; und so mag auch von Haus aus im griech. Text von Lev 19 gestanden haben, denn das ὑμῶν nach θερισμόν, sowie der Text jetzt lautet, ist sinnlos. Lev 23 22 dürfte wegen Lev 19 9 Sam mit seinem לקצר gegen בקצרך im Rechte sein.

Wie steht es nun zunächst mit dem Alter, bezw. der Herkunft der drei Stellen? Von den beiden Lev-stellen dürfte die erstere die ältere sein. Lev 23 22 ist nur von Getreideernte die Rede. Der priesterliche Redaktor vermißte nach der Schilderung der Erstlingsgaben am Mazzenfest und nach dem Gebot des Wochenfestes, das die Weizenernte abschloß, die Erwähnung jenes Brauches, der Lev 19 9f. befohlen wurde, und fügte deshalb aus dieser Stelle bei, was er gerade für seinen Zweck nötig hatte. Er ließ deshalb den Weinberg beiseite[1]. Die Vorlage in Lev 19 9 stammt nun aus einer der Gruppen des sogenannten Heiligkeitsgesetzes[2] (H), das in seiner endgiltigen Gestalt wohl aus dem Anfang des Exils stammt.

Dem eigentlichen Kern des Deuteronomiums gehört Dtn 24 19ff an. Es dürfte daher schon aus äußeren Gründen naheliegen, die letzte Stelle

---

[1] KHAT Leviticus von Bertholet S. 67. HAT Leviticus von Baentsch S. 415 f.

[2] Bertholet a. a. O.; Baentsch a. a. O. S. 397.

als die älteste anzusehen. BERTHOLET[1] hat nun aber noch einen inneren Grund angeführt, indem er den Gegensatz der beiden Stellen im Dtn und Lev so präzisiert: „Hier handelt es sich um ein zufälliges Vergessen von Garben, von Oliven und von Trauben. Diese soll man dem Hilfsbedürftigen überlassen. Es ist anscheinend ein Schritt weiter, wenn das Gesetz fordert: es soll von vornherein mit Willen und Absicht für die Armen etwas zurückgelassen werden."

Aber das zufällige Vergessen findet sich auch im Lev, wie schon oben bemerkt wurde, nämlich 19 9^{b}.

Aber Lev 19 9^{a} und 19 9^{b} sind nicht die beiden einzigen disparaten Elemente des Verses. V. 9^{a} selbst ist nicht einheitlichen Ursprungs. Das Gebot לא תכלה פאת שדך לקצר ist eine Tora für sich, klar verständlich: man soll eine Ecke (פאה) absichtlich bei der Ernte stehen lassen. Man könnte sich freilich aus grammatischem Gefühl an der Inversion לקצר stoßen. Allerdings ist die Inversion die Ausnahme, Stellen wie Dtn 26 12 31 24 Jos 8 28 19 41 I Sam 13 10 24 17 I Reg 3 1 7 40 8 54 9 1 II Reg 10 25 usw. haben keine Inversion. Aber sie ist durch ככלותך את דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר II Sam 11 19 als völlig sprachgerecht erwiesen, ähnlich Dtn 28 56.

Wenn nun G Lev 19 9^{a} (23 22) תכלו statt תכלה gelesen haben will — der Singular ist auch durch Sam geschützt — so geschah das wohl auf Grund der vorangehenden Plurale ובקצרכם und ארצכם. Wir hätten dann in ובקצרכם את קציר ארצכם den Anfang einer andern Tora, deren Schluß verloren gegangen ist, oder an dessen Stelle der nun folgende Text der Tora von der פאה trat. Diese Annahme dürfte an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir überhaupt einmal darauf achten, aus was für verschiedenen Stücken Lev 19 zusammengesetzt ist, und wie diese sich gerade durch die Anrede unterscheiden. So gehören zu einer den Plural gebrauchenden Quelle von H die Verse 2^{b} 3 4 11 12[2] 23—28[2] 31; zu ihnen dürfte auch der Anfang von v. 9 gehören. Betrachten wir nun einmal die Verse dieser Quelle auf ihren Inhalt, so enthalten sie ein zweifaches: Sie gehen aus von allgemeinen, sittlichen Geboten, wie man schon früher beobachtet hat, in freier Anlehnung an den Dekalog. Es sind die Gebote IV, III, I, VII, II, in ebenso zwangloser Folge, wie sie Jesus etwa Mk 10 19 hersagte. Mit v. 12^{b} ist der Übergang zu den kultisch religiösen Geboten gemacht, die mit v. 23 beginnen und bis v. 28, bezw. 31 gehen. V. 9$^{a\alpha}$ konnte sich nun trefflich an v. 25 anschließen. Die andere Quelle, die den Singular gebrauchte, enthielt dann die Verse 9$^{a\beta b}$ 10 13 14

[1] KHAT Deuteronomium. S. 76.

[2] Nach G ist der Plur. zu lesen.

15[1] 16—18 32. Es sind lediglich humanitäre Forderungen, die uns hier gegeben werden: Der Verkehr mit dem Nächsten soll geregelt werden. Dem Redaktor beider Quellen dürften die Verse 30 33—37 zuzuschreiben sein, da ihr Inhalt ja im Prinzip schon in beiden Quellen vv. 3 10 15 bezw. 11 abgetan ist. Mit Recht hat BAENTSCH darauf aufmerksam gemacht, daß v. 19 zu derselben Materie wie v. 26ff. gehört. Aber damit braucht er noch nicht mit diesen Versen verbunden gewesen zu sein. Sehen wir von את חקתי תשמרו ab, was auch nach BAENTSCH vom Bearbeiter stammt, so fällt doch auf, daß keine der Versionen in v. 19 nur einmal auf einen ursprünglichen Plural hinweist, der doch vorauszusetzen wäre, wenn v. 19 einmal mit v. 26ff. verbunden gewesen sein sollte. Doch das kann Zufall sein. Weit schwerer ins Gewicht fällt der Gebrauch von כִּלְאַיִם, das Dtn 22 9 noch ganz ungezwungen steht, hier aber in einer Quelle, die zeitlich dem Deuteronomium nicht sehr ferne liegt, schon einen ganz schulmäßigen Gebrauch aufweist. Ursprünglich scheint כלאים nur von Anpflanzungen oder Aussäen einer zweifachen Saat gebraucht worden zu sein, nun dient es zur Bezeichnung der Vermischung jeglicher heterogenen Dinge. Diese Überlegung zwingt mich dazu, in v. 19 eine sehr späte Glosse zu sehen. V. 20 wird von BAENTSCH als „hier sicher nicht ursprünglich" und zu einem „Fragment aus einem Strafgesetzkodex" gehörig angesehen; aber doch nicht, weil es sich hier um eine unnatürliche Vermischung handelt, sondern weil der Tenor der Rede ein ganz anderer ist als in den beiden Quellen: der Vers gebraucht weder die zweite noch die dritte Person, sondern redet in Bedingungssätzen in der dritten Person. Mit Recht hat BERTHOLET darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Vers in den Zusammenhang von C. 20 gehört. Anerkanntermaßen sind v. 1 2^{a} 5–8 21f. dem RP zuzuweisen.

Diese kurze Analyse von Kapitel 19 hielt ich für angebracht, um die Möglichkeit einer Komposition von v. 9 zu erhärten.

Das zur pluralen Quelle gehörige Versteil von Lev 19 9^{a} ist aber unvollständig, da mit לא תכלה eine neue Tora einsetzt, wie wir sahen. Es ist nun immerhin möglich, daß in οὐ συντελέσετε τὸν θερισμὸν ὑμῶν nicht nur eine Vermittlungsübersetzung von G steckt, wie wir oben annahmen, sondern der Rest der ursprünglichen pluralen Tora, die dann einst gelautet hat ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלו קצירכם „und wenn ihr die Ernte einerntet, sollt ihr eure Ernte nicht völlig durchführen". Die Ähnlichkeit des in G erhaltenen Schlusses der ersten Tora und des im

[1] Lies natürlich auch am Anfang des Verses den Singular.

hebräischen Text erhaltenen Anfanges der zweiten Tora brachte dann unsere Mischtexte zur Entstehung. Ob eine Begründung, wie sie die andere Quelle in v. 10 bietet, einst auf v. $9^{a\alpha}$ gefolgt ist, scheint sehr fraglich, da, wie wir schon sahen, v. $9^{a\alpha}$ zu den kultisch religiösen Bestimmungen gehört haben wird, die sonst keine ethische Motivierung enthalten.

Wir haben also Lev 19 9 drei Toroth verschiedenen Inhalts. Die dritte Tora erhält ihre Bestätigung aus dem Büchlein Ruth, das nach der Mehrzahl der Kritiker aus der nachexilischen Zeit stammt, nicht allzuweit von den Tagen Esras und Nehemias entfernt. Nichts weiß das zweite Kapitel dieses Buches von der Pea, der absichtlich gelassenen Ecke, es dreht sich hier nur um die beim Binden übersehenen Ähren. Genau wird uns hier die Sitte geschildert, die im nachexilischen Judentum bei der Ernte herrschte. Ruth bat den Aufseher der Schnitter, auflesen und hinter den Schnittern die (liegengebliebenen) Ähren sammeln zu dürfen (v. 7), was ihr auch, wie die Geschichte zeigt, gewährt wurde. Man wandte sich also gewöhnlich an den Aufseher, bezw. den Herrn des Feldes. Daß die Armen oft nur auf den guten Willen des Reichen angewiesen waren, ersehen wir aus der Bitte Ruths und aus dem אמצא חן בעיניו. Gelesen wurde hinter den Schnittern (v. 3 7) und zwar natürlich erst, sobald die Ähren in Bündeln zusammengetan waren. Als besondere Vergünstigung, die aber schwerlich allzu häufig vorkam, galt, wenn man zwischen den צבתים d. h. also bevor die geschnittenen Ähren zusammengetragen und -gebunden waren, lesen durfte, oder wenn man aus den Garben herausgezogen bekam (v. 15 16). Daß bei dieser sauren Arbeit die Armen manche Unfreundlichkeit einstecken mußten, erfahren wir auch (v. 9 16). Wirklich Bedürftige werden sich keine Ruhe gegönnt (v. 7) und bis zum Abend (v. 17) ja, bis zum Schluß der Ernte nachgelesen haben (v. 23). Auch daß man den Feldern verschiedener Herren Besuch abstattete (v. 8), kam vor.

Damit aber, daß das Büchlein Ruth die Tora von der Pea nicht erwähnt, ist noch nicht gesagt, daß sie ihm unbekannt war, oder daß sie eine gelehrte Erfindung sei. Möglicherweise liegen in den Toroth von der Pea und den vergessenen Garben Bräuche von verschiedenen Orten vor. In der Heimat des Verfassers von Ruth war aber die Armenecke nicht üblich.

Von Wichtigkeit wäre noch die Untersuchung, ob die humanitäre Bestimmung, bei der Ernte einige Garben oder Früchte nicht einzuheimsen, sondern den Armen zu überlassen, den ursprünglichen Sinn trifft. Ber-

THOLET[1] beruft sich auf OORT[2], wonach das Armenrecht „als ein umgedeutetes Überbleibsel aus den alten Zeiten kommunalen Grundbesitzes" zu verstehen ist. Aber diese Art der Nachwirkung des Gemeinlandes wäre einzig in seiner Art. Die Allmenden geben, soweit sie sich bis heute erhalten haben, Ackerland und Weiden, aber keinen Rest von Früchten. Auch ist mir nicht bekannt, daß die Armen bei ihnen den Vorzug hätten.

Näher dürfte ein anderes liegen, worauf schon SCHWALLY in seinen semitischen Kriegsaltertümern I S. 86f. aufmerksam gemacht hat, wenn er in den bei der Ernte übrig gebliebenen Garben und Früchten einen Anteil der Gottheit sieht oder, besser gesagt, alte Opfer; SCHWALLY wagt nicht zu entscheiden, ob für die Dämonen oder Baalim. Bei der Bedeutung, welche letztere für die kanaanitische Ackerbau treibende Bevölkerung hatten, dürfte am wahrscheinlichsten sein, daß sie, die Baalim, die Eigentümer der stehen gelassenen Ähren oder hangen gebliebenen Früchte waren. Ich habe oben auf die Umgebung aufmerksam gemacht, in der sich Lev $19\,9^{a\alpha}$ befindet: es sind kultisch religiöse Bestimmungen. Daher wird eine solche auch für unsere Stelle nahegelegt. Die Israeliten haben den kanaanitischen Brauch übernommen, Garben stehen zu lassen und an den Früchten keine Nachlese zu veranstalten, weil diese als Opfer an die Spender der Fruchtbarkeit, an die Baalim, galten. Der Gebrauch, ein Stück Feld nicht abzuernten, ist ein bewußtes Opfer. Die Garben bleiben stehen, damit sie die Gottheit nehmen kann. Parallel damit läuft die Vorstellung des Dtn, eine Garbe zu vergessen, dagegen ist der Brauch, unabsichtlich beim Binden nicht mitgefaßte Ähren liegen zu lassen, eine Vorsichtsmaßregel. Der Gott der Ernte oder der Felddämon könnte das bewirkt haben. Freilich wird man vom Standpunkt des Jahweglaubens aus, nichts mehr vom Baalsopfer haben wissen wollen. Am nächsten lag, sie zu Jahweopfern umzugestalten. Und mit dieser Absicht dürfte die rekonstruierte Tora in Lev $19\,9^{a\alpha}$ niedergeschrieben sein. Da ihr jegliche Motivierung, wie wir sahen, fehlt, und die plurale Anrede sie den kultisch religiösen Bestimmungen eingliedert, und nicht den humanitären, wird sie implicite gefordert haben, daß das, was man absichtlich bei der Ernte stehen läßt, Jahwe gehört. Die anderen Toroth haben dann die Opfer an die Felddämonen oder Baalim in menschenfreundliche Gebräuche und Sitten umgewandelt. Nur werden die einstigen Götter teils zu Spukgestalten und Teufeln geworden sein, teils zu segnenden Orts-

[1] A. a. O. [2] Theol. Tijd. 1900. S. 286.

heiligen, wie ja auch nicht nur der Teufel und der Wilde Jäger, sondern auch Petrus und Maria an Stelle der germanischen Götter getreten sind.

Von den Analogien, die SCHWALLY aus dem deutschen Volksbrauch anführt, das Aufbewahren der Glücksgarbe bis zur nächsten Aussaat oder einzelner Ähren, dürfte es aber noch geeignetere und unserer Untersuchung dienlichere geben. Ich halte mich dabei an das, was MORITZ BUSCH in „deutscher Volksglaube" 2 A. Lpz. 1877 S. 109 ff. und A. WUTTKE „der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart" 3. Bearbeitung v. E. H. MEYER, Berlin 1900, bieten.

In der Mark Brandenburg und Mecklenburg läßt man bei der Roggenernte einen Teil des Getreides stehen, den man dann zu einem Büschel zusammenbindet und mit Bier besprengt. Die Schnitter versammeln sich um ihn, nehmen die Hüte ab und richten die Sensen in die Höh und sprechen:

Wode, Wode!
Hal dinem Päre nu Fodder[1],
Nu Distel unde Dorn,
Tom anner'n Jahr beter Korn.

Wir haben hier die deutliche Schilderung eines Opfers: Ähren und Bier, mit ehrfurchtsvollem Gebet an Wodan. Der Opferbüschel heißt „Fergodenderl", Fro (Herrn) Godens (Wodans) Anteil. Das bei dem Gelage den Arbeitern gegebene Bier heißt noch heute „Wodelbier". Vereinzelt im Lippeschen und Hessischen findet sich der Gebrauch, daß die die letzte Garbe umtanzenden Schnitter, dengelnd und gleichzeitig Milch oder Bier auf die Erde gießend, ausrufen: Waude, Waude, Waude. Auch sang man im Lippeschen noch vor nicht allzulanger Zeit folgende Verse — nur in Platt —:

Wode, Wode, Wode!
Himmelsriese, weiß, was geschieht,
Immer nieder vom Himmel sieht.
Volle Krüge und Garben hat er.
Auch im Wald
wächsts mannigfalt.
Er ist nicht geboren und wird nicht alt.
Wode, Wode, Wode!

[1] Daß St. Peter mit seinem Pferd vielerorts an des Allvaters Stelle trat, darf nicht wundern, so wenig wie daß hier und dorten das Vaterunser an Stelle des erwähnten heidnischen Gebetes getreten ist.

Auch die Namen des Ährenbüschels sind charakteristisch: Oswald (Asenwalter), Peterbüld[1], de Olle (der Alte).

Nach einem Schulprogramm von Dr. P. DRECHSLER (in Zoborze 1902) „Mythische Erscheinungen im schlesischen Volksglauben" I. S. 7 läßt man auch bei der Obsternte einige Früchte auf dem Baum, sonst trägt er das nächste Jahr nicht. Auch erwähnt DRECHSLER die Sitte aus Großvaters Zeiten, wonach die Mähder dem Windgott sieben Ähren stehen ließen. Aber nicht nur Wodan stand mit der Ernte in Verbindung. In den Dörfern bei Unna heißt die letzte Garbe „de greaute Meaur" oder in der Nachbarschaft von Wert „Herkelmai". „Die große Mutter", die Erdgöttin Herke oder Frau Perchta oder Holle, wie sie sonst hieß, wurde also in diesen Gegenden bei der Ernte angerufen.

Mutatis mutandis wird es bei der israelitischen Ernte nicht anders zugegangen sein als in deutschen Landen. Sicherlich dürften auch andere Völker ähnliche Gebräuche aufzuweisen haben. Und die Vermutung, die wir ohne allzugroße Kühnheit wagen dürften, wäre, daß die Vorschrift, die stehengebliebenen Ähren oder Früchte den Armen zu überlassen[2], herausgewachsen ist aus der Fürsorge, ein altes Baalopfer dem Volk zu nehmen bezw. ihm umzudeuten.

Daß aber auch noch Jahrhunderte nach der Kodifizierung des alttestamentlichen Gesetzes bei der Ernte alte abergläubige Gebräuche im jüdischen Volke im Schwange waren, kann man vielleicht daraus schließen, daß die Schriftgelehrten es für nötig befanden, einen besonderen Mischnatraktat zu verfassen — פאה.

[1] Vergl. die vorhergehende Anm.

[2] SCHWALLY erwähnt a. a. O. S. 88, daß im Olmützer Bezirk die letzte Garbe Bettler genannt und einer alten Frau gegeben wird, welche dieselbe hinkend nach Hause tragen muß. Ob hier das Vorbild des AT umdeutend gewirkt hat, oder ob unabhängig von ihm der Brauch geändert wurde, steht dahin.

[Abgeschlossen 5. Januar 1910.]

The Participial Formations of the Geminate Verbs.

By B. Halper, M. A., London.

V.[1]

אָבַב. This root seems to have originally meant *it flourished, sprang forth,* whence in Arabic أَبَّ also has the signification of *he prepared himself for departure.* In Syriac ܗܒܒ, with weak ܗ instead of ܐ, also signifies *it flourished,* and ܗܒܒܐ = *a flower.* In Arabic أَبٌّ = *herbage which beasts feed upon, anything that the earth produces.* In the Old Testament we have עֹדֶנּוּ בְאִבּוֹ Job 8 12 *while it is in its flourishing, greenness,* where בְּאִבּוֹ is clearly an infinitive Qal, just as we find נִפְלוֹ (II Sam 1 10) in the ordinary strong verb, with *i* under the first syllable. But בְּאִבֵּי הַנָּחַל (Cnt 6 11) *in the green shoots of the valley* is quite different. It is better taken as an unaugmented فَعِيل, since it has in some respects the same meaning as the augmented אָבִיב. Its signification is active, and it should be compared with Syriac ܢܳܒܓܳܐ *a plant, shoot, herb,* which is also an active participle of ܢܒܓ.

This view to derive אֵב from a root אָבַב is adopted by most of the lexicographers. DELITZSCH, however, in his *Prolegomena*[2] proposes to derive it from a root אָנַב, and connects it with Assyrian *inbu* and Aramaic וְאִנְבֵּהּ (Dan 4 9). This suggestion has been refuted by many scholars. As to Aramaic אִנְבֵּהּ, it is well known that in that language, and in Biblical Aramaic especially, the insertion of an unnecessary נ is quite frequent, as for instance לְהַנְעָלָה (Dan 4 3) *to bring in* from עֲלַל. And as far as Assyrian *inbu* is concerned, it has been shown that it more likely corresponds to Hebrew עֵנָב, for in Assyrian there is no distinction made between א and ע. (See GESENIUS-BUHL Lexicon under this root).

אָטַט. The meaning of הָאִטִּים (Isa 19 3) is explained by all modern commentators to be *the mutterers.* The root אָטַט is obviously connected with Arabic أَطَّ *he muttered, uttered a sound* (used of camels), *emitted*

[1] Fortsetzung von ZAW 1910 S. 42—57. [2] p. 114.

a moaning or creaking sound. אִטִּים would thus denote some kind of wizards, either ventriloquists or whisperers of charms. So far for the meaning. The form, however, has not received sufficient attention. Some grammarians are contented to take it as a *kĭtl* form. But אִטִּים being a *nomen agentis* by signification, this explanation can hardly be considered satisfactory. This difficulty, which is quite obvious, was noticed already by J. OLSHAUSEN, and in order to avoid it, he takes the singular to be not אִט but אִטִּי, and classifies it among forms like רַגְלִי and נָכְרִי[1]. This suggestion, however, does not improve matters in the least. Forms with the termination ִי, corresponding to Arabic ـِيّ are *relative adjectives,* and *denote that a person or thing belongs to, or is connected with the word from which they are derived in respect to origin, family, birth, sect, trade, etc.*[2], but they never denote the agent. One cannot say in Hebrew כְּתָבִי *a writer.* It is therefore preferable to take אִט as the singular of אִטִּים, and parse it as an unaugmented فَعِيل = אָטִים with an active signification, like פָּקִיד *one who musters,* or *commands* and many other instances.

It should be observed that most of the other terms for magicians and wizards are active participles, as for instance מְכַשֵּׁף, מְנַחֵשׁ, מְעוֹנֵן, אוֹב (active participle of אוב like הַקּוֹמִים, II King 16 7 of קום).

The Arabic أَطِيط *a sound* is an infinitive, and shoud not be compared with אִט.

אָמַם. אֵם *a mother,* Arabic أُمّ or إِمّ, has been taken by many scholars as a term of fondness and endearment, presumably in the absence of any plausible derivation from any verb. In the ninth edition of GESENIUS' Hebrew Lexicon, it is suggested to connect this word with Arabic أَمَّ *he preceded, went before,* hence *the mother,* literaly, *someone who preceded the child.* DELITZSCH[3] objects to this explanation, and remarks that *the mother certainly precedes the child in point of time, but the same may be said of the father.* He therefore suggests to derive אֵם from Assyrian *amāmu* = *was wide, spacious.* Whence אֵם originally meant *a womb* as being wide, or spacious, and then it was applied to the mother herself. Just as we find in Hebrew poetry that a girl is called רַחַם (Jdc 5 30) from רֶחֶם *a womb.* But the objection raised against GESENIUS' suggestion is not as strong as it appears at first sight. It

[1] See OLSHAUSEN's Grammar p. 412. [2] See WRIGHT, *Arabic Grammar* § 249.

[3] *Hebrew Language viewed in the light of Assyrian research,* p. 59.

is true that אֵם in that sense could have been applied to the father as well as to the mother and to many other persons or things which preceded the child. But are we always able to account for the circumstances why a certain term with a wide denotation is restricted in time to a particular object? And yet DELITZSCH himself derives חוֹתֵן *a father-in-law* (only wife's father) from Assyrian *ḫatānu* = *to protect*, although this term with such a signification could well be applied to the husband's father as well as to wife's, and yet as a matter of fact it is restricted to the latter. Nor, to be consistent, is it easy to see why אֵם meaning *a womb* should denote *a mother* in particular and not any female in general.

Even if we should consider the derivation of אֵם *a mother* from a root denoting *preceded* a little far-fetched, we can still, to my mind, connect אֵם with أَمَّ. FREYTAG gives *docuit* as one of the meanings of أَمَّ. It is therefore probable that אֵם = *one who is training*, or *teaching*, hence *the mother* who is bringing up the child. As the mother is the first teacher of the child, this term would naturally be applied to her.

At all events, whatever the original meaning of the root may be, the form can hardly be considered to be a فِعْل. It is much better to take it as an unaugmented فَعِيل with an active signification, = אָמִים. Arabic أُمّ would accordingly be a فُعُول with the same signification, as is frequently the case.

The connection of אֵם with Arabic أُمّ would also explain, I think, the Mishnaic expressions יש אם למקרא and יש אם למסרת which occur in Sanhed. 4a and other places. Hitherto these expressions have not been satisfactorily treated. LEVY in his *Wörterbuch* translates it by *Hauptsache, von der etwas ausgeht, woraus etwas eruirt wird.* Such a meaning happens to suit the context, but the derivation is obscure. BACHER[1] treats the subject more fully. He says: מפני שיש אם למקרא *„Denn die Lesung hat eine Mutter", d. h. wohl: die Lesung, wie sie für Wörter des Bibeltextes, die auf verschiedene Weise gelesen werden können, überliefert ist, hat eine feste Grundlage, sie kann sich auf eine sichere Tradition berufen, wie ein Kind auf seine Mutter.* In Note 1 he says: *Man muß annehmen, daß es eine sprichwörtliche Redensart gab:* יש אם לפלוני. *N hat eine Mutter, womit man sagte, daß Jemand sich auf seine Herkunft berufen kann. Auf die traditionelle Lesung übertragen, bedeutet die Redensart: diese Lesung hat eine gute, beglaubigte Herkunft, sie ist von*

---

[1] *Die älteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung*, p. 120.

unanfechtbarer Autorität. Aruch אֵם 2. (I. 110a) *erklärt* אֵם *in unsrer Redensart mit* עיקר דבר ושורש *und vergleicht den Ausdruck* בנין אב. *Jedoch hat hier* אב — *wie oben S. 1 gezeigt worden — ganz andere Bedeutung.* About the phrase יש אם למסרת this scholar remarks that it is not certain whether it is very old, and he thinks that it was probably formed on analogy of יש אם למקרא. This interpretation is certainly very ingenious. The use of אֵם is in the ordinary sense. Its only fault is that it assumes the existence of the proverbial expression יש אם לפלוני for which there is no positive proof. Nor is there any foundation for the statement that יש אם למסרת is later than the other. The reason why BACHER is compelled to assume that this expression is late is evidently because his explanation does not apply to it. The letters of the text are there before us, and require no further proof of their origin, or אֵם, as it is supposed to be called. It is only necessary to prove the origin of the particular traditional reading, since the letters as thy stand can be read in several ways.

If, however, we derive אֵם from أَمَّ *preceded*, we could render יש אם למקרא *there is precedence*, or *preference to the traditional reading*, and יש אם למסרת *there is precedence*, or *preference to the consonantal text.* This meaning of אֵם would equally suit both expressions.

אָתַת. אֵת *a hoe*, which has אִתִּים as well as אֵתִים for its plural, is of very doubtful derivation, and it is therefore not safe to speculate about its formation.

בָּזַז. בִּזָּהּ (Ez 29 19) *her spoil* is a فِعْل form, if we assume that without a suffix it would be בִּז. It is also possible that it is only attenuated from בַּז which is a فَعْل. The same remark applies to the feminine בִּזָּה.

בָּלַל. בֵּל *Bēl* is taken by WRIGHT[1] to be contracted from בַּעַל, ע being dropped, as in the case of רות *Ruth*, which is supposed to be a contraction of רְעוּת. This view is now abandoned, and the majority of modern scholars, as NÖLDEKE, for instance, deny the possibility of the ע being elided, and explain בֵּל as a Babylonian loan-word. HAUPT is of opinion that בֵּל is even older than בַּעַל. But as Jewish mythology derives the word בָּבֶל from the root בָּלַל *be mixed, confused* (Gen 11 9), it is not unlikely that the same play of words was intended in בֵּל. Thus בֵּל

[1] *Comparative Grammar* p. 48.

would be like בָּלִיל with a passive signification *the confused one*. It is to be noted that this word occurs only three times in the Old Testament[1], and in each case the mocking and derisive tone is very distinctly noticeable.

בָּצַץ. No verb of this root occurs in Hebrew. Its nouns are obviously to be connected with Arabic بَضَّ, one of whose meanings is *it flowed little by little* (of water). Hence we have بَضُوضٌ *having little water* (used of بِئْرٌ *a pit*), بَاضُوضٌ (with lengthened *a* in the first syllable) *moisture* and بَضِيضَةٌ *little water*. It is interesting to note that in Arabic both فَعِيلٌ and فَعُولٌ occur of this root with almost the same meaning, both being augmented, whereas in Hebrew both are found unaugmented, בִּץ *a swamp, marsh* = בָּצוּץ, corresponding to بَضُوضٌ, and בִּצָּה = בְּצִיצָה corresponding to بَضِيضَةٌ. These two forms are with an active signification. It is also possible to derive בִּץ and בִּצָּה from بَضَّ *it exuded upon the rock or ground*. This would of course make no difference to the explanation of the form.

בָּרַר. This root is usually transitive in Hebrew, and signifies *he purified, selected, purged*. This is evident from the expression חֵץ בָּרוּר (Isa 49 2) *a polished arrow*, which cannot obviously be an intransitive adjective like עָצוּם, for in that case it would have to be *a pious arrow*. So is also וּבָרוֹתִי (Eze 20 38) *I shall purge* transitive. In the cognate languages on the other hand it is usually intransitive, Arabic بَرَّ = *was pious, kind, just*. The meaning of *factis aut verbis domuit*, which is given by FREYTAG, is missing in LANE. In Assyrian *barāru* = *was shining*. بِرٌّ = *purity, piety* as well as *pure, just, kind*. As to the latter meaning, FREYTAG remarks that it is *pro* بَرٌّ which is an ordinary فَعَلٌ adjective, and = Hebrew בַּר. It is, however, quite clear that بِرٌّ *piety, purity* cannot belong to the same class as بِرٌّ *pure, etc.* The former is a فِعْلٌ form = بِرْرٌ, whereas the latter is an unaugmented فَعِيلٌ, and = بَرِيرٌ which is actually in use as an adjective. BARTH would classify بِرٌّ *pure* among intransitive *ĭ* perfect forms.

The same is the case with Hebrew בֹּר. In וְנִמְלַט בְּבֹר כַּפֶּיךָ (Job 22 30) *and he will be saved by the cleanness of thy hands* and כְּבֹר יָדַי (II Sam 22 21) *according to the cleanness of my hands*, it is obviously a فُعْلٌ form and = בֹּרֶר. But this cannot be said of בֹּר in וַהֲזִכּוֹתִי בְּבֹר כַּפָּי (Job

---

[1] Isa 46 1 Jer 50 2 51 44.

9 30) *and I purified my hands with lye*, or *soap*, parallel to בְּמֵו־שָׁלֶג. In this case it is much better to take בֹּר as an unaugmented فَعُولٌ with an active signification = בָּרוּר *something that purifies.*

גָּבַב. This root does not occur in Biblical Hebrew as a verb or *nomen appellativum*, but as a proper noun of place (II Sam 21 18). In Biblical Aramaic גּוֹב, emphatic state גֻּבָּא, is the ordinary word for *pit, den* (cf. Dan 6 13 17 etc.). So also in Syriac the noun ܓܘܒܐ *a pit, hole* alone has been preserved. But in Arabic we have the verb جَبَّ = *he cut out*, or *off* as well as the nouns جُبٌّ *a pit*, جَبُوبَةٌ *a clod*, or *lump of earth*, جُبَّةٌ *a garment cut out and sewed*, according to 'IYAD quoted by LANE. It is thus evident that גֹּב is a فَعُولٌ form = גָּבוּב with a passive signification, *something cut out.* ܓܘܒܐ = ܓܒܘܒܐ; جُبٌّ = جَبُوبٌ; جُبَّةٌ = جَبُوبَةٌ, all with a passive signification, the object to which it is applied only being different.

גֹּב a *nomen loci*, mentioned in II Sam 21 18 as the battle-field between the Hebrews and the Philistines, should be compared with Arabic جَبُوبٌ *Terra, vel superficies terrae, vel superficies crassa atque dura.*

גָּזַז. This verb occurs several times in the Old Testament, and sigifies *he cut*, usually restricted to shearing of sheep. Cf. גֹּזֵז נָבָל אֶת־צֹאנוֹ (I Sam 25 4) *Nabal is shearing his sheep.* The nouns גֵּז and גִּזָּה appear to have two meanings: *a) fleece, tuft of wool; b) land to be mown;* cf. יֵרֵד כְּמָטָר עַל גֵּז (ψ 72 6). The classification of these two nouns as فِعْلٌ and فِعْلَةٌ, respectively, is very forced and unnatural. It is difficult to conceive how the abstract nouns גֵּז and גִּזָּה = גֵּזֶז and גִּזְזָה *a shearing* could also denote *fleece*, or *land to be mown.* On the other hand if these nouns are taken to be unaugmented فَعِيلٌ and فَعِيلَةٌ forms with a passive signification, the sense at once becomes clear and intelligible, as they would then = *something cut*, or *shorn.*

This assumption is to some extent supported by Arabic جِزَّةٌ *something that is cut*, hence *wool, fleece* which has precisely the same signification as جَزِيزٌ and جَزِيزَةٌ = the ordinary passive participle مَجْزُوزٌ *cut*, or *shorn, a tuft of wool.* Similarly جَزُوزٌ = جَزُوزَةٌ = مَجْزُوزٌ = *that which is shorn, sheep of which the wool is shorn.*

It is worthy of note that the broken plural of جِزَّةٌ is جَزَائِزُ, a form

which, according to WRIGHT[1], usually *belongs to the feminine quadriliterals of which the third letter is servile or quiescent (a long vowel), whether they have the feminine termination ـَةٌ, or not*, especially of forms like حَدِيقَةٌ (حَدَآئِقُ) *a garden surrounded by a wall*, from حَدَقَ *he surrounded*; ذَبِيحَةٌ (ذَبَآئِحُ) *slaughtered, a victim*; حَلُوبَةٌ (حَلَآئِبُ) *a milch-cow*. The only reason, therefore, why جِزَّةٌ should have جَزَآئِزُ as its plural is because it corresponds to فَعِيلَةٌ of the regular verb.

جَزَّةٌ which also = *wool* is a فَعَلَةٌ = جَزَزَةٌ with a passive sense.

جِزَّةٌ *a mode of shearing*, or *cutting*, quoted by LANE, is obviously a فِعْلَةٌ form = جِزْزَةٌ.

In Syriac we find ܓܙܬܐ *fleece, wool*, which should also be taken as an unaugmented فَعِيلَةٌ = ܓܙܝܙܬܐ. Cf. ܪܓܬܐ and ܪܓܝܓܬܐ *desire*.

גָּלַל. Whether גֹּל (cf. Zach 4 2) and גֻּלָּה *a basin, bowl*, are to be connected with גָּלַל *rolled, flowed*, is a matter of great uncertainty. In GESENIUS-BUHL (13th edition) the word is explained as being the same as Arabic قُلَّةٌ. Similarly גֻּלָּה *a crown, chapiter* is connected in that Lexicon with Arabic كُلَّةٌ. Quite different, however, is the case with גֻּלָּה *a well, pool*. This word may, I think, quite safely be derived from גָּלַל. גַּל *a wave*, literally, *something that flows*, or *rolls* is an active فَعْلٌ. It also signifies *a heap* (cf. the expression גַּל אֲבָנִים *a heap of stones*) in which case it is passive, *something that is rolled up*, or *together*. גֻּלָּה *a well, pool* would accordingly be *a place where the water is constantly flowing* or *rolling*. It is thus evidently a فَعُولَةٌ form with an active signification.

The original meaning of גָּלַל seems to be *flowed*, and this is still preserved in the verse וְיִגַּל כַּמַּיִם מִשְׁפָּט (Amos 5 24) *and judgment will flow forth like water*. With this root it is possible to connect, as having a secondary meaning, Arabic جَلَّ *was great in rank, eminent, mighty, bulky, long-lived*, which developed out of *flowed, never failed, etc.*, just as وَتَنَ *was perennial, never-failing*, also signifies *was permanent, mighty*, as in Hebrew וְהָאֵתָנִים מֹסְדֵי אָרֶץ (Mic 6 2) *and the mighty ones, foundations of the earth*. The emendation of WELLHAUSEN וְהַאֲזִינוּ instead of וְהָאֵתָנִים, parallel to שִׁמְעוּ is very plausible. But גּוֹי אֵיתָן *a mighty nation* and many other instances prove that יָתַן also possesses the secondary meaning.

Of greater interest is גֹּל in גֹּל אֶל־יהוה יְפַלְּטֵהוּ (ψ 22 9). In this passage it has been parsed by modern commentators in two different ways.

---

[1] *Arabic Grammar*, § 304 XVII.

KÖNIG[1] on the one hand takes it to be an infinitive absolute Qal of גָּלַל, and he renders it: *man wälze, etc.*, because he considers that the abrupt transition from the second to the third person is hardly defensible. So also EWALD and others. This view seems to be identical with that of RASHI who remarks גל אל ה׳ כמו לגולל יש לאדם לגולל יהבו ומשאו ליוצרו למען יפלטהו: גֹּל *is like* לגולל (probably taking it as an infinitive Pôel which would materially have the same meaning as the Qal. Cf. לְהִתְגּוֹלֵל [Gen 43 18] which is infinitive Hithpôel. Some editions of RASHI, however, have לגלול): *a man should roll his task and burden upon his Creator in order that He should deliver him.* On the other hand DELITZSCH, BRIGGS and many others take גֹּל to be an imperative, and render: *Roll it upon Jahwe — He will deliver him, etc.* The transition from one person to another not being rare in Hebrew poetry, KÖNIG's objection does not carry much weight with it.

Quite a different explanation is offered by EBN-EZRA and QIMḤI. The former says: גל תאר השם כדמות פועל על משקל לחם חם כי הגולל דבריו על השם כדרך גל על יהוה דרכך: *It is an adjective like the form* פועל *on the measure of* לָחֶם חֹם (I Sam 21 7), *for he who rolls his affairs upon God, like the expression* גּוֹל עַל־יהוה דַּרְכֶּךָ *Roll thy way upon Jahweh* (ψ 37 5).

EBN-EZRA can hardly mean that גֹּל is a فَاعِلٌ form, for חֹם can never be that, even if we were to admit that גּוֹלֵל can be contracted to גֹּל, which in itself is not possible, since, as was explained above[2], the unaugmented فَاعِلٌ of this class of verbs must be סַב. He doubtless wishes to say that גֹּל is an adjective denoting the agent, as פּוֹעֵל usually does. We are not told to what kind of form it would correspond in the ordinary strong verb, but it is only asserted that forms like סב may be adjectives denoting the agent. QIMḤI is also of the same opinion, and is still less explicit in his note to this passage. He says that גֹּל is like חֹם and לַתֹּם (Prv 10 29) *to the perfect man.* In his *Michlol*[3], however, all these words are explained to be פָּעוֹל forms.

The translation of this verse would accordingly be *As for him who rolls upon Jahweh, He will deliver him, etc.*, taking גֹּל to be a *casus pendens.* This explanation does away with the awkwardness which is more or less felt when we take גֹּל either as an infinitive or imperative.

It is of course quite immaterial whether גֹּל is taken to be a فَعَلٌ, פָּעוֹל form = גָּלָל, or a lengthened فَعُولٌ = גָּלוֹל, since, as is well known,

---

[1] *Syntax* § 217, Note 2. [2] ZAW 1910, p. 49. [3] Lyck edition by RITTERBERG, p. 128 a.

both have the same signification and the same appearance in the geminate verb. But as فَعُول forms are by far more frequent, it is perhaps better to take גֹּל = גָּלוּל. Its meaning may either be active, the object being understood, or passive, in which case it should be rendered, *He who is rolled upon Jahweh.*

גָּרַר. Hebrew גָּרַר as well as Arabic جَرَّ signifies *he dragged, drew, pulled.* גֵּרָה *cud* is doubtless a فَعِيلَة from = גְּרִירָה *something dragged up.* It is impossible to take it as an imitation of the ruminating sound, since that sound is hardly like גֵּרָה at all. It is indeed very obvious to connect גֵּרָה with גָּרַר. Thus גֵּרָה לֹא יִגָּר (Lev 11 7) literally means *the cud it does not drag up,* i. e., *does not chew it,* יִגָּר being imperfect Qal according to GESENIUS-KAUTZSCH § 67*g*, ָ being instead of ַ on account of the pause. Cf. also the expression הֶעֱלָה גֵּרָה, literally, *it brought up the cud* (Lev 11 in several verses).

A real participle with some verbal force is probably to be recognised in גֵּרָה (Deut 14 8), which can be taken to be as an unaugmented فَعِيلَة with an active signification *dragging up,* i. e., *chewing its cud.* It is not at all surprising that גֵּרָה which is feminin should stand near מַפְרִים which is masculine, for these two participles refer to חֲזִיר which is used in the Old Testament for both genders[1]; it is only later on in the Mishna that we meet the feminine חֲזִירָה. Nor is this an isolated instance where masculine and feminine verbs and adjectives agree with one and the same noun in the same verse. Cf. Gen 28 22 32 9.

The commonly accepted explanation of Deut 14 8 is that גֵּרָה is a noun as in all other cases and that the verb יִגֹּר fell out. The verse is accordingly to be read either וְלֹא יִגֹּר גֵּרָה, or, as in Lev 11 7 וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר. One or the other of these emendations is adopted by most modern commentators, and substantially by EBN-EZRA of mediaeval ones.

Arabic جِرَّة has two significations: *a) mode of dragging,* in which case it is a فِعْلَة = جِرْرَة; *b) cud,* and then it is a فَعِيلَة with a passive signification like Hebrew גֵּרָה. جُرَّة *a wood to catch gazelles* = جُرُورَة is a فَعُولَة with an active signification, literally, *something that drags in,* cf. the Hebrew expression יְגֹרֵהוּ בְחֶרְמוֹ (Hab 1 15) *he drags him away in his net.*

---

[1] Cf. דֹּב שַׁכּוּל (Hos 13 8) and שְׁתַּיִם דֻּבִּים (II Kings 2 24).

דָּבַב. דֹּב *a bear* is explained as being derived from the verb דָּבַב *moved gently, glided;* Arabic دَبَّ *crept, crawled, walked slowly;* whence *a bear,* because of its gentle movement. The form is דָּבוּב = فَعُول with an active signification, *something that moves gently.* Syriac ܕܶܒܳܐ is a ܕܒܝܠܐ = فَعِيل, with the same signification. This explanation of the formation is to some extent supported by Arabic دَبُوبٌ *a she-camel that can scarcely walk,* which contains exactly the same notion as דֹּב, except that it is applied to a different object. So also دَابَّةٌ, which is the ordinary فَاعِل form, = *a creeping thing.* دِبَّةٌ has two meanings: *a) manner of creeping,* and is then a فِعْلَةٌ form = دِبْبَةٌ; *b) something that creeps,* in which case it is فَعِيلَةٌ = دَبِيبَةٌ. The same is the case with دُبَّةٌ: when it signifies *a way, state, mode,* it is فُعْلَةٌ; but when it denotes *a female-bear* it is فَعُولَةٌ = دَبُوبَةٌ. دُبٌّ *a mode, way* is a فُعْل; when it = *a bear* it is فَعُول. F. HOMMEL[1], however, thinks that Arabic دُبٌّ is a loan-word from the North Semitic dialects.

דִּבָּה *a report, evil report, defamation* is better derived from Assyrian *dabābu = plotted, planned,* than from دَبَّ. The form is most likely فَعِيلَةٌ with a passive signification, *something planned, plotted.* It should be compared with שְׁמוּעָה *a rumour,* literally, *something heard* = Syriac ܫܡܘܥܬܐ which is taken as a passive participle by WRIGHT[2].

It is interesting to observe that some lexicographers assume that in Neo-Hebrew there exists a root דָּבַב with the meaning of *spoke softly, whispered, murmured.* דִּבָּה would according to this view be *something whispered, spoken softly.* The basis for this assumption is דאמר ר׳ יוחנן... כל מי שנאמרה הלכה בעה״ז בשמו שפתותיו דובבות בקבר (Sanh. 90b) which is sometimes interpreted: *For Rabbi Johanan said ... as for him whose legal decision is mentioned in his name in this world, his lips whisper in the grave.* But דובבות in this passage is perhaps better rendered by *move gently,* and this rendering is supported by the context where דובבות is supposed to correspond to רחושי מרחושון.

דָּמַם. This is both intransitive, *was silent, grew dumb,* and transitive *he silenced, destroyed,* as וּרְשָׁעִים בַּחֹשֶׁךְ יִדָּמּוּ (I Sam 2 9) *and the wicked will be destroyed,* or *silenced in the darkness,* and וְנָדַמּוּ נְאוֹת הַשָּׁלוֹם (Jer 25 27) *and the pastures,* or *habitations of peace will be destroyed.* So

[1] *Namen der Säugetiere,* p. 301.   [2] *Comparative Grammar,* p. 198.

also Arabic دَمَّ =, among many other significations, *destroyed, beat, broke.*

כְּדֻמָּה in מִי כְּצוֹר כְּדֻמָּה בְּתוֹךְ הַיָּם (Eze 27 32) has caused some difficulty to commentators and grammarians. The ordinary translation is *who is like Tyre, like her who is destroyed in the midst of the sea?* This seems to be the only possible meaning that the sentence can yield. But how can דֻּמָּה, which is supposed to be a فُعْلَةٌ form, denote that? Hence many commentators have resorted to emendations. CORNILL suggests to read כְּבוּדָה *honoured, respected.* This reading, it must be owned, gives excellent sense, as כְּבוּדָה would accordingly refer to the former glory of Tyre and its predominant position among nations, and is thus fully in harmony with the following verses. Others read נִדְמָה, Niphal participle of דָּמָה which has sometimes the same meaning as דָּמַם.

All emendations, however, would be rendered unnecessary, and all difficulties removed if we were to take דֻּמָּה as an unaugmented passive participle فَعُولَةٌ. כְּדֻמָּה would then = כִּדְמוּמָה, and MT would yield the sense required for the passage. The rendering would then be as cited above. The כְּ of כְּדֻמָּה is in no way against Hebrew syntax if this rendering be adopted.

An entirely different suggestion is made by DELITZSCH[1] who considers it probable to connect כְּדֻמָּה with Assyrian *damāmu* = *groaned, wailed, lamented,* and renders: *Wer gleicht Tyrus an Jammer?* But unless we read בְּדֻמָּה this rendering is syntactically impossible.

It should not be overlooked that there is another possibility of parsing דֻּמָּה without altering its meaning, and that is to take it as a passive participle of דָּמָה *he destroyed.* It would then be the old and rarely-found passive participle like הַיּוֹלָּד (Jdc 13 8). See above ZAW 1910, p. 48.

דָּקַק. Hebrew דָּקַק as well as Arabic دَقَّ is intransitive, and signifies *was or became thin or slender,* and transitive denoting *beat crumbled, pounded,* as in וְתָדֹק (Isa 41 15) *and thou wilt crumble,* in which case it has the same meaning as the Hiphil. It is thus to some extant synonymous with רָקַע *beat, stamped, beat out,* as אֶרְקָעֵם (II Sam 22 43) *I will beat them down.* The Piel of רָקַע = *spread out, stretched, beat out,* as וַיְרַקְּעוּ אֶת־פַּחֵי הַזָּהָב (Ex 39 3) *and they beat out the plates of gold.*

דֹּק *a veil, curtain* (Isa 40 22), would be better taken as a فُعُولٌ form = דָּקוּק, *something spread, stretched, beaten out, or made thin.* It would

[1] *Prolegomena* p. 64, note.

then be like רָקִיעַ which is a فَعِيلٌ form, and has the same signification as רֹק. The former word is certainly passive, and hence it is better to take רֹק to be passive, and derive it from the transitive root than to take it as an intransitive فَعُولٌ.

Arabic دِقٌّ = *a*) *thin, slender,* and is an intransitive unaugmented فَعِيلٌ, being like دَقِيقٌ with which it is identical in meaning; *b*) = *the state or condition of being thin,* in which case it is a فِعْلٌ = دِقْقٌ. The same is also the case with the feminine دِقَّةٌ. It denotes: *a*) *thin, slender,* when it is a فَعِيلَةٌ = دَقِيقَةٌ; *b*) *the state or condition of being thin, slender,* in which case it is a فِعْلَةٌ form.

Of the transitive sense we have in Arabic دُقَّةٌ *seeds that are used in cooking, bruised or brayed.* It is doubtless an unaugmented passive فَعُولَةٌ, and has almost the same meaning as دَقُوقٌ *medicine, bruised or brayed and then spinkled.* دُقَّةٌ also = *beauty,* in which case it is a فُعْلَةٌ form = دُقْقَةٌ, literally, *thinness,* and belongs to the intransitive root.

זָמַם. There can hardly be any doubt that this root possesses at least two meanings which are quite different in their nature. This would appear sufficiently certain from זִמֹּתַי נִתְּקוּ (Job 17 11) on the one hand and the ordinary word זִמָּה on the other. זִמֹּתַי נִתְּקוּ can in no conceivable way have any signification which can reasonably be connected with the radical meaning of זִמָּה *a crime, wickedness, lewdness.* Nor can the verb זָמַם *he thought, devised* logically have anything in common with it. Thus the view of the *Oxford Gesenius Lexicon,* assuming that Arabic زَمَّ corresponds to all the Hebrew forms of זָמַם is unjustifiable. Much to be preferred is the view of GESENIUS-BUHL which recognises two roots in Hebrew, one corresponding to Arabic ذَمَّ and the other to زَمَّ. Now ذَمَّ = *he blamed, censured,* whence זִמָּה = *something blamed or censured,* that is to say *a crime, wickedness,* and then it was usually restricted to *lewdness,* especially in later Hebrew. The form is therefore an unaugmented فَعِيلَةٌ = זְמִימָה with passive signification. Had it been a فِعْلَةٌ, as it is taken by all grammarians, it could have meant nothing else than *a blaming, a censuring;* the transition to *a crime* would have hardly been conceivable. So also Arabic ذِمٌّ = *blamed, dispraised, censured.* This latter is beyond doubt an unaugmented فَعِيلٌ with a passive signification, and is identical with ذَمِيمٌ which is actually in use, and also =

blamed, etc. The ordinary passive participle مَذْمُومٌ is also frequently met with.

In Hebrew זִמָּה still has, I think, its participial or adjectival force in at least one passage of the Old Testament. It is true that זִמָּה in the verse בְּטֻמְאָתֵךְ זִמָּה (Ez 24 13) may be explained as a noun, and the translation would then be: *in thy uncleanness there is lewdness*, literally, *something blameworthy*. This sense would suit well the continuation of the verse יַעַן טִהַרְתִּיךְ וגו׳ *because I have purified thee, etc.*, which explains that Jerusalem is especially to be blamed for her refusing to become clean after several opportunities of purification have been offered to her. But it is hardly possible to take זִמָּה as a noun in הַנִּכְלָמוֹת מִדַּרְכֵּךְ זִמָּה (Ez 16 27) *Who are ashamed of thy lewd way*. The usual explanation of זִמָּה is that it is *a noun in apposition*, and the literal meaning of the passage is *Who are ashamed of thy way, lewdness*. Every reader undoubtedly feels the awkwardness and harshness of the construction. Without entering into the controversy as to whether the so-called *nouns in apposition* are genuine Semitic constructions belonging to the earlier period of the language (FLEISCHER), or are only loose expressions arising out of neglecting the strict grammatical rules (EWALD), I should like to state that a good number of the instances quoted by most grammarians are really participles or adjectives. Even some of the instances which are unmistakably nouns can be better explained as *accusatives of limitation*, so that *nouns in apposition* in the real sense of the term would be reduced to an inappreciable number. Thus נַעֲרָה בְתוּלָה really means *a secluded maiden*; אִשָּׁה זוֹנָה = *a backsliding woman*, or *a woman who turns away*. It is true that בְּתוּלָה by itself also signifies *a virgin* and זוֹנָה = *harlot*; but in this case the noun is understood, as it sometimes happens with many other participles and adjectives. The words זוֹנָה and בְּתוּלָה, when they stand alone, should be regarded as more irregular than the combinations of אִשָּׁה זוֹנָה and נַעֲרָה בְתוּלָה. So also לְשׁוֹן רְמִיָּה (ψ 120 3) = a deceitful tongue, רְמִיָּה being in this case a فَعِيلٌ adjective like נְקִיָּה, though it is sometimes used as a noun. הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה (ψ 60 4) would be best translated *Thou hast made us drink wine till reeling*, that is to say, *so as to reel*. אֱמֶת in Jer 23 28 אֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת is an adverbial accusative, and the verse is best rendered: *He who has my word will speak my word in truth*, or, *truly*. This interpretation is apparently indicated by the accents. So is also the case with לְהָשִׁיב אֲמָרִים אֱמֶת (Prv 22 21) *to return words in truth*. By eliminating such instances

we shall find that the *nouns in apposition* are limited to an exceedingly small number. Rarer still are the instances where the first noun has a pronominal suffix, or is otherwise determined. מְדַּרְכֵּךְ זִמָּה with which we are at present dealing is always cited. But one would at least expect מְדַּרְכֵּךְ מִזִּמָּתֵךְ. It is thus preferable to take זִמָּה here in its original meaning as an unaugmented فَعِيلَةٌ with its adjectival force.

The omission of the definite article before זִמָּה, which qualifies מְדַּרְכֵּךְ which is determined by the suffix, should not surprise us at all. The phrase בַּלַּיְלָה הוּא, which occurs three times (Gen 30 10 32 23 I Sam 19 10), is well known. In poetry we have several more cases יַצִּילֵנִי מֵאוֹיְבִי עָז (II Sam 22 18 ψ 18 18) *He will save me from my strong enemy.* So also perhaps אַתָּה אֱלוֹהָי רוּחֲךָ טוֹבָה תַּנְחֵנִי (ψ 143 10) *Thou art my God, Thy good spirit will lead me,* as DELITZSCH translates it, taking טוֹבָה as an epithet and not as predicate, in spite of the fact that טוֹבָה has no definite article affixed to it, whereas רוּחֲךָ is determined. Here, however, the alternative translation, *Thou art my God, Thy spirit is good, Thou wilt lead me,* taking טוֹבָה as predicate, gives excellent sense.

With demonstrative pronouns, which usually have the same constructions as adjectives, it is the rule to omit the definite article after a noun determined by a pronominal suffix. Thus we have עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה (Ex 11 8) *these thy servants;* בְּנֵנוּ זֶה (Deut 21 20) *this our son;* מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת (Gen 24 8) *from this my oath.*

The reverse case, when an adjective qualifying an undetermined noun has the definite article, is more frequent, and is usually met with in the later books of the Old Testament and especially in the Mishnah. חָצֵר הָאַחֶרֶת (I Reg 7 8), חָצֵר הַגְּדוֹלָה (ibid. 7 12); אָבוֹת הָרִאשׁוֹנִים, כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, נְבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים (Mishnah, in several places) are a few of the numerous instances.

It is to be observed that whereas the latter case, namely, the omission of the article before a noun when the adjective is determined, is a sign of late and decadent style, the omission of the article before an adjective qualifying a determined noun appears to be very archaic and highly poetical.

For the explanation of מַחֲסִי עֹז (ψ 71 7) see root עָזַז below.

The other signification of זָמַם *he devised, considered, purposed,* should be connected with Arabic زَمَّ *tied, bound, spoke, talked,* or better perhaps with زَعَمَ *desired, aimed at,* a meaning which will suit admirably the verse כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו (Deut 19 19) *as he intended* or *desired to do to his*

brother. Syriac ܙܡ is obviously an onomatopoion used generally of the noise of bees, as ܙܡܐ ܙܡܡ ܕܒܘܪܐ (*Homilies of Isaac of Antioch*, p. 456, l. 9. BEDJAN's edition), and can have nothing to do with our verb here. At all events זִמֹּתַי (Job 17 11) must be derived from Arabic زَمَّ, with its original signification *he tied, bound.* It is hardly probable that זִמֹּתַי נִתְּקוּ should mean *my plans,* or *thoughts are rent,* even if we suppose that זִמֹּתַי in itself could mean that. Now its parallel clause מוֹרָשֵׁי לְבָבִי (17 11c) has also caused the same difficulty. The ordinary rendering which used to be *the cherished thoughts of my heart,* literally, *the things possessed by my heart,* taking יָרַשׁ to be the root of מוֹרָשֵׁי, is more than doubtful. It has therefore been suggested to take מוֹרָשֵׁי to be identical with Syriac ܡܫܪܐ = Babylonian *maḫrašu, a cord or string.* According to this we cannot do better than take זִמֹּתַי to mean *strings,* that is to say, *nerves,* literally, *things that bind or tie.* To זִמֹּתַי with such a meaning the verb נִתְּקוּ *were rent* would he naturally applied, and the whole sentence would yield a very appropriate rendering. The verse accordingly vividly describes Job's bodily weakness, and should be translated: *My days have passed, my nerves,* or *veins—the cords of my heart—are rent.*

זִמָּה in this sense would also be parsed as an unaugmented فَعِيلَةٌ, but with an active signification = זְמִימָה. It should also be compared with Arabic زِمَامٌ *a rope, cord,* which is a فِعَالٌ form, and has an active signification.

זָקַק. In Neo-Hebrew this root occurs with the meaning of *he bound, fettered.* From this signification—in Biblical Hebrew the Piel of this root denotes *he purified, refined*—it was suggested to derive the noun זִקִּים *fetters, chains* which occurs several times in the Old Testament. If this view be adopted, I should be inclined to take זִק as a فَعِيلٌ = זָקִיק *something that binds or fetters.* It would accordingly have an active signification like רַתּוּקוֹת *chains* (Isa 40 19) which is evidently an active فَعُولَةٌ. To this explanation of the root it has been objected because one would scarcely expect that זָקַק with such a meaning should entirely disappear from all the cognate languages and earlier dialects and be preserved in a comparatively late dialect like Neo-Hebrew. Nor is the existence of the Arabic noun زِقٌّ *a wine-bottle,* which is taken by some authorities to mean *something that binds, or restrains,* in any way supporting the view of connecting זִק with זָקַק, for a much better explanation of زِقٌّ is offered by LANE who takes it to be *a skin of which the hair is clipped, a bottle.*

For زَقَّقَ in the second conjugation = *he skinned*, whence زِقّ = *a skin-bottle in which wine is kept.*

Those scholars, therefore, who are not satisfied with the view which assumes an old root זָקַק = *bound, fettered*, compare זִקִּים with Arabic زِنَاقٌ *a necklace* from the root زَنَقَ *he bound, tied up* (*the camel*). זֵק would accordingly be contracted from זֶנֶק, like עֵז *a goat* from עֵנְז. The Neo-Hebrew verb זָקַק would then be a denominative from זֵק whose derivation was erroneously taken to be זָקַק[1].

The above-mentioned زِقّ as well as Syriac ܙܩܐ—whatever its derivation may be—is a فَعِيلٌ form = زَقِيقٌ and ܙܩܝܩܐ respectively. If derived from زَقَّقَ it is an unaugmented passive form, literally, *something clipped;* if, however, it is to be connected with Neo-Hebrew זָקַק it is active, *something that restrains or binds.*

זָרַר. Whether זֵר *a circlet, border* is to be derived from this root or from זור cannot be decided by the form of the word. It is true that with pronominal suffixes it becomes זֵרוֹ; but this is due to the fact that the ר can have no *dagesh*. Cf. גֵּרַשׁ instead of גִּרַּשׁ. All authorities are unanimous in taking its original meaning to be *something that binds or forces together.* Now Arabic زَارَ = *he visited, etc.*, from which root the Hebrew זָר *a stranger* is to be derived. زَرَّ = *he collected, or forced together vehemently, or strictly.* It is therefore quite evident that זֵר is to be connected with the root زَرَّ and not with زَارَ. It is true that we have in Hebrew the imperfect תְּזוּרֶהָ (Job 39 15) and וְהַזּוּרֶה—which, by the way, presents many other difficulties—and in Syriac ܙܳܪ, ܢܙܘܪ which point to the derivation of זֵר from זור. But these are probably merely secondary forms. Cf. especially Syriac ܩܳܡ and Arabic لَمَّ (fourth conjugation) *he approached, drew near.* If this view, which is adopted by Olshausen and König, is correct, זֵר would he an unaugmented فَعِيلٌ = זָרִיר with an active signification. So also Arabic زِرّ *a button, or loop into which a button is put*, literally, *something that forces together.* زِرَّةٌ *a mark left by a bite* is a passive فَعِيلَةٌ; cf. زَارَّ (third conjugation) *he bit.*

חָבַב. The transitive sense of Arabic حَبَّ is expressed by the fourth conjugation أَحَبَّ as well as by the first, although the latter is rarely found. In Biblical Hebrew, where the verb occurs only once, the Qal

[1] See Gesenius-Buhl Lexicon.

has a transitive sense. But even here חוֹבֵב (Deut 33 3), which is usually parsed as a participle Qal, is probably a perfect Pôel. In Neo-Hebrew the Piel = *he caused someone to be beloved*, as לְחַבְּבָהּ עַל בַּעְלָהּ (Kethuboth, p. 17[a]) *to cause her to be beloved by her husband.*

Arabic حِبٌّ has two meanings: *a*) *a friend, beloved*, when it is an unaugmented فَعِيلٌ with a passive signification, and = حَبِيبٌ which is actually in use with the same meaning; *b*) *love*, in which case it is a فِعْلٌ form = حِبْبٌ. Similarly حُبَّةٌ when it = *love* is a فُعْلَةٌ form; when it = *a person loved, a friend* it is a فَعُولَةٌ (passive).

חֹב in לִטְמוֹן בְּחֻבִּי עֲוֹנִי (Job 31 33) which is commonly taken to be *a bosom* is not to be connected with the above root, as is done by *Oxford Gesenius Lexicon*, but rather with Arabic خُبٌّ *the intestines, winding guts*. This sense suits the passage admirably. In defence of the explanation of *Oxford Gesenius Lexicon* it might be said that *love, bosom, etc.*, are usually connected in Semitic languages, as for instance רֶחֶם = *a womb*, and in Syriac ܪܚܡ = *he loved*. But as the connection of חֹב and خُبٌّ is very obvious, one can hardly hesitate in accepting the second view. As to the form of خُبٌّ, I think it is an unaugmented فَعُولٌ with a passive signification = خَبُوبٌ, for خَبَّ *he became deceitful*, probably meant originally *he covered, concealed*[1], whence خُبٌّ *something that is covered, or concealed*. It should be noted that a very suitable sense would be yielded in Job 31 33 if we were to take חֹב to mean *deceit*. The verse would thus be rendered *to hide my sin in my deceit*.

חִטָּה *wheat* and חֵךְ *a palate* are derived from חָנַט and חָנַךְ, respectively, and do not concern us here.

חָלַל. Of this root which corresponds to Arabic خَلَّ *he pierced, transfixed*, we have חָלִיל *a whistle, flute, pipe* which is a passive فَعِيلٌ, literally, *something that is pierced or hollow*, and חָלָל *slain* (*pierced*) which is the rare passive participle فَعَلٌ. To this فَعَلٌ probably also belongs the unaugmented חַלָּה (as being *pierced, perforated*) which has been taken by many scholars to equal חֲלוּלָה. See DELITZSCH in his notes to Cant 4 8 and DILLMANN to Lev 2 4.

---

[1] Cf. كَفَرَ = *he covered, concealed*, as well as *denied*. So also in Neo-Hebrew כָּפַר = *he denied*.

خِلٌّ = *pierced*, *transfixed*, and is certainly an unaugmented فَعِيلٌ with a passive signification = خَلِيلٌ which is actually in use with precisely the same sense. خُلٌّ also = خَلِيلٌ = مَخْلُولٌ, and is therefore without doubt a passive فَعُولٌ.

The other root חָלַל, which in Hebrew has the same form as the first one, is quite different in its origin, as may be seen from Arabic حَلَّ. It signifies *he undid*, *untied*, whence *made it lawful or permissible*, although for this latter meaning the second and fourth conjugations are usually employed. This root should be compared with Biblical-Hebrew הִתִּיר (Hiphil of נָתַר) which = *untied*, *loosened*, *set free*, while in Rabbinics it = *allowed*, *rendered or declared permissible*. חִלֵּל frequently = *defiled*, *polluted*. This meaning has probably developed from the fact that חֹל *profaneness*, *commonness* has been used technically as something contrary to حَرَامٌ or קֹדֶשׁ *holiness*, *not to be touched by a layman*. Hebrew חֹל *profaneness*, *commonness* is usually an abstract noun. There is no clear proof that it is ever employed as an adjective. It is true that חֹל־הוּא לָעִיר (Ez 48 15) could be rendered *it is lawful or profane to the city*. So also לֶחֶם חֹל (I Sam 21 5) *profane bread*. But these renderings are not absolutely necessary. *It is profaneness to the city*; *bread of profaneness* are also possible. There is therefore no proper basis for LAGARDE's[1] view to classify חֹל among forms like שָׁחוֹר, and to take it as contrary to קָדוֹשׁ and not to קֹדֶשׁ.

حِلٌّ *profane*, *not* حَرَمٌ, is an unaugmented فَعِيلٌ = حَلِيلٌ which is also found, and = *lawful*, *allowable*. If حَلَّ was originally transitive and meant *allowed*, as suggested above, this form is doubtless a passive participle which primarily signified *something undone*, *untied*, *unbound*. But if we must derive حِلٌّ and حَلِيلٌ from the intransitive حَلَّ *was lawful*, these forms are to be taken as intransitive adjectives which BARTH would derive from the intransitive *ĭ* perfect.

חָמַם. Of this root which = *was or became warm* we have חֹם *heat* which is used almost in every case as an abstract noun. It is accordingly a فُعْلٌ form = חֻמְם. But לֶחֶם חֹם (I Sam 21 7) *bread of heat* instead of the ordinary expression לֶחֶם חַם *hot bread* is rather unnatural to some extent[2]. On account of this reason modern commentators have altered

---

[1] *Bildung der Nomina*, p. 32.

[2] The expression לֶחֶם חֹל discussed above is different.

the vocalisation of חֹם, and read חָם as in Jos 9 12. At all events one feels that the adjective is by far more suitable than the abstract noun. QIMHI[1] takes it to be a פָּעוֹל form = חָמוֹם. But, as explained above, the فَعُول and فَعُل forms are identical, the former having developed from the latter, and have the same meaning; it is therefore quite immaterial whether we take חֹם to be a فَعُول or فَعُل form, since when unaugmented they are both identical in their appearance. Arabic حِمَّة = *a) the most vehement heat of the summer,* and is then a فِعْلَة form; *b) live coals with which one fumigates, hot water,* in which case it is an unaugmented فَعِيلَة form.

חָנַן. חֵן *favour, grace* is a فِعْل form of חָנַן *he showed favour, was gracious.* So also Arabic جِنَّة = جِنْنَة.

חָפַף. From this root with the signification *he covered, enclosed, surrounded,* which occurs in Deut 33 12, the word חֹף *a shore, coast,* is to be derived. Its form is no doubt an unaugmented فَعُول with an active sense = חָפוּף *something that surrounds, encloses.* The ו of חוֹף, a spelling which is frequently met with, is only orthographic, just as in the case of הַיּוֹלָד (Jdc 13 8). This explanation of the root and formation is to some extent supported by Arabic حَافَّة *latus, ora, margo,* which is the ordinary active participle feminine of حَفَّ *he surrounded, encompassed.* Of course there can be no question of taking it to be contracted from חוֹפֵף—a view which is apparently supported by the *scriptio plena*—for, as I have explained above, فَاعِل of the geminate verb must be סַב if unaugmented. In the second place, had חוֹף been contracted from חוֹפֵף, the feminine form חָפָּה, which is evidently the same as חֹף in its formation, should have been חוֹפָה, since the ו of פּוֹעֵל is unchangeable.

In Arabic there also occurs the form حَافَة which is obviously only a secondary form, perhaps corrupted from حَافَّة, the Tashdid having been omitted.

KÖNIG[2] on the other hand derives חוֹף from חוּף, taking the ו to be of the root. The basis of this assumtion is doubtless the spelling of חוֹף as well as Arabic حَافَة. Hebrew חוֹפֵף (Deut 33 12) would according to this view be a Pôlel. But after comparing it with Arabic حَفَّ and

---

[1] Michlol 1 128 *a.* [2] *Lehrgebäude* 2, 1. 49.

Hebrew חָפָּה one would feel inclined to decide in favour of the former view, which happens to agree, as far as the root is concerned, with the bold suggestion of mediaeval Jewish grammarians who, curiously enough, connect חוף with Neo-Hebrew חָפַף *he rubbed* = Syriac ܚܦ and perhaps Arabic خَفَّ. חוף according to this would be a passive فَعُول *something rubbed*, as the shore by the waves.

חֻפָּה *a canopy, a bridal chamber* is unanimously accepted to be derived from חָפַף. It is an unaugmented active فَعُولَة = חֲפוּפָה, *something that covers, or encloses.*

חָצַץ. חֵץ *an arrow* is certainly to be derived from חָצַץ *he divided, made a partition*, corresponding to Arabic حَصَّ *he cut, shaved, severed;* حَاصَّ (third conjugation) = *he divided.* Hence חֵץ is an unaugmented فَعِيل form with an active signification, *something that divides, cuts, or pierces* = חָצִיץ. On the other hand חֲצָצֶיךָ (ψ 77 18) is probably the plural of חָצָץ which is an unaugmented فَعَل with the same signification. Cf. the word עָנָן *a cloud, something that intervenes.*

חֵצִי (I Sam 20 37) is from חָצָה *he divided*, which is a by-form to חָצַץ, just as קָצָה is a secondary form of קָצַץ and חָקָה of חָקַק. Others connect חָצָה with Arabic حَظِيَ and חֵצִי with حُظْوَة.

According to the preceding explanation there is no necessity of taking מְחַצְצִים (Jdc 5 11) *archers* to be a denominative of חֵץ, or of taking it to mean *those who divide spoil.* It simply = *those who pierce, cut,* the Piel having the same meaning as Qal in this case. The sense of *archer* is also required for חֵץ in the verse וְחִצָּיו יִמְחָץ (Num 24 8). The ordinary explanation is that we have to supply a ב *instrumenti* before חִצָּיו and translate *and he will bruise* them *with his arrows.* To this it may be objected that the object of יִמְחָץ would be expected to be expressed in some way or other. Nor is it at all likely that the ב should be omitted. DILLMANN emends it to וְלֹוחֲצָיו *and his oppressors,* thus taking it to be the object of יִמְחָץ. This gives excellent sense, and removes all difficulties, but has no support of the versions. It is therefore unlikely that לוחֲצָיו, which is a well-known word, should be corrupted, especially after צָרָיו in the parallel clause. If, however, חֵץ be taken as a فَعِيل form with an active sense it may denote *an archer*, literally, *one who divides, cuts, pierces, or severs.* The suffix of וְחִצָּיו would accordingly refer collectively to גּוֹיִם *nations.* The rendering would then be *and he will bruise his archers.* The singular suffix relating to a noun in the

plural should not surprise us at all, as several instances are found in Hebrew with a similar construction. Cf. נָתָנוּ referring to בְּנֵי־דָן (Jdc 1 34). It is also possible, although it must be admitted that it is a little far-fetched, to explain that the suffix of וְחִצָּיו should refer to Israel as the object of the verbal idea contained in the participle חֵץ. We should then render: *and he will bruise those who divide*, or *sever him*. It would thus be similar to the sense secured by DILLMANN's emendation.

Another passage in which חֵץ is best explained as *an archer* is וְהִכֵּיתִי קַשְׁתְּךָ מִיַּד שְׂמֹאלֶךָ וְחִצֶּיךָ מִיַּד יְמִינְךָ אַפִּיל (Ez 39 3). The accepted rendering is *and I will strike out thy bow from thy left hand, and thy arrows from thy right hand will I cause to fall.* But וְהִכֵּיתִי is hardly a suitable verb here. One would rather expect וְהִשְׁלַכְתִּי or a similar expression. הַךְ הַכַּפְתּוֹר (Amos 9 1) *strike the capital* is of a quite different character. For there הַךְ has the ordinary meaning of *strike at*, whereas in Ez 39 3 we want some word which expresses *knock out.* I should therefore like to propose taking קֶשֶׁת in the sense of קַשָּׁת *a bowman*, or actually alter the vocalisation and read קַשָּׁתְךָ, and then וְחִצֶּיךָ would be *thy archers* as in Num 24 8. We should then translate: *And I will strike thy bowman at thy left hand, and cause thy archers to fall at thy right hand.* The construction would then be exactly the same as in יִפֹּל מִצִּדְּךָ אֶלֶף וּרְבָבָה מִימִינֶךָ (ψ 91 7) *thousand will fall at thy side and a myriad at thy right hand*, where מ has the meaning of *at*.

There is another passage in which קֶשֶׁת appears to have the meaning of *bowman*. מִקֶּשֶׁת אֻסָּרוּ (Isa 22 3) can hardly be *they were bound or taken prisoners by*, or *because of the bow*. It would, however, be exceedingly suitable to translate *by the bowman they were taken captives.* The reading of LXX σκληρῶς = קָשׁוֹת does not improve the text. The fact that קֶשֶׁת usually means *a bow* does not exclude the signification of *bowman*. קָצִיר usually denotes *harvest*, and yet in Isa 17 5 it can mean nothing else than *reaper*. Mediaeval commentators say that in such cases such a word as אִישׁ is to be understood.

Another meaning of חֵץ is to be noticed in אָנוּשׁ חִצִּי בְלִי־פָשַׁע (Job 34 6). The only possible meaning that can be suitably applied to the context is *my wound is sore without my transgression*. But how is the form חֵץ to be explained? To avoid the difficulty it has been suggested to read מַחֲצִי *my bruise*, or חָלְיִי *my illness*, or *disease*. It is however much better to retain the reading of MT and explain חֵץ to be a فَعِيل form = חָצִיץ with a passive signification, *something that is cut*, or *severed*, whence *a wound*.

Thus we get three distinct meanings for חֵץ:—

a) *an arrow* when it = חָצִיץ with an active sense;

b) *an archer*, also an active فَعِيلٌ, and is used of the agent like מְחַצֵּץ;

c) *a wound*, in which case it is a passive فَعِيلٌ.

חָקַק. Hebrew seems to have preserved the original meaning of this root which = *he cut in, engraved, hewed*. Arabic حَقَّ *was true, just, correct* and other similar meanings is secondary. From the primary signification the noun חֹק *a law, statute*, literally, *something inscribed, engraved, fixed* is derived. It is therefore a فَعُولٌ form = חָקוּק with a passive sense. The very meaning of the word suggests this explanation of the form which should be compared with מְחֻקָּק (Prv 31 5) which is an ordinary Pual participle. If חֹק had been a فُعْلٌ form, as it is usually taken to be, it would have been difficult to conceive how the meaning *statute* developed. The same is the case with the feminine חֻקָּה which is also a فَعُولَةٌ form = חֲקוּקָה, and is used synonymously with חֹק.

There is at least one passage in which this unaugmented فَعُولٌ has retained its adjectival character. שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר יִשְׁמָר־לָנוּ (Jer 5 24). The rendering *The weeks of the laws of harvest He observes for us*, the only one which seems to be permissible if חֻקּוֹת is taken as a noun, is quite unintelligible. The explanation given by *Oxford Gesenius Lexicon*[1] "weeks of statutes (*i. e.* weeks appointed by י׳) for harvest" cannot be obtained from the words. LXX reads κατὰ καιρὸν πληρώσεως προστάγματος θερισμοῦ, καὶ ἐφύλαξεν ἡμῖν, thus reading בְּעֵת in the preceding clause instead of בְּעִתּוֹ and joining it to this one, and taking שִׂבְעַת instead of שְׁבֻעֹת and חֻקַּת for חֻקּוֹת. This only proves that the translators felt some difficulty in the ordinary translation, but our text is substantially correct.

If, however, חֻקּוֹת be taken as an unaugmented فَعُولَةٌ with its original participial or adjectival force, the sentence would run very smoothly. The required sense would be secured without altering the text or doing violence to grammar. We should then render: *In the appointed*, or *fixed weeks He observes the harvest for us*, taking שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת as an adverbial accusative. The circumstances that שָׁבוּעַ occurs several times in Dan. and twice in Deut. with masculine adjectives and numerals cannot be urged against this explanation. In the first place it is well known

---

[1] P. 989a.

that inanimate objects are masculine and feminine indifferently, as for instance הֶעָרִים הָעוֹמְדוֹת עַל תִּלָּם (Jos 11 3), as EBN-EZRA once put it כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו *inanimate objects may be regarded as masculine or feminine.* And apart from this we have שְׁבֻעַ זֹאת (Gen 29 28) where it is hardly likely to take שְׁבֻעַ as construct state.

Arabic حُقَّةٌ *a box* also proves that the original meaning of حَقَّ is *he hewed.* Hence حُقَّةٌ is a فَعُولَةٌ form = حَقُوقَةٌ *something hewn out,* with a passive signification.

חֵיק *a bosom,* which becomes חֵיקוֹ with a suffix, naturally does not belong here. But חֵיק in Prv 16 33 בַּחֵיק יוּטַל אֶת־הַגּוֹרָל וּמֵיהוה כָּל־מִשְׁפָּטוֹ can hardly be *a bosom.* Commentators have attempted to explain it in several ways. The most obvious suggestion is to take it metaphorically for *secrecy.* But one can hardly consider it satisfactory. For if we substitute בַּסֵּתֶר the ordinary word for *secrecy,* the idea expressed in the sentence would appear very feeble. TOY therefore thinks that it refers to the lap of the garment. He supports this view by הֲיַחְתֶּה אִישׁ אֵשׁ בְּחֵיקוֹ (Prv 6 27). DELITZSCH cites וּבְחֵיקוֹ יִשָּׂא (Isa 40 11) and is of opinion that בַּחֵיק in our passage refers to the body.

One would, however, expect here some kind of vessel in which lots were cast. Now we know that the ancient Hebrews, like the Greeks, used urns or boxes for casting lots. Thus in the description of the casting of lots on the Day of Atonement, in *Joma* IV, 1, we have טָרַף בְּקַלְפֵּי *he mixed* (the tickets) *up in a Kalpé.* קַלְפֵּי is obviously the Greek κάλπη = κάλπις. Now κάλπις = *a vessel for drawing water, or collecting votes, a box for unguents, a cinerary urn*[1]. Let us now compare these meanings of κάλπις with those of Arabic حُقَّةٌ which according to LANE signifies *a receptacle of wood or ivory, or some other material proper to be cut or shaped out, a small round box for unguents.* There can scarcely be any doubt that Greek κάλπις and Arabic حُقَّةٌ are identical. And since, as explained above, حُقَّةٌ is a passive فَعُولَةٌ, it is probable that חֵיק in this verse should be taken as an unaugmented passive فَعِيلٌ = חָקִיק *something hewn out, or cut out.* It would thus be identical in signification with Arabic حُقَّةٌ and Greek κάλπις. The verse would accordingly be rendered: *The lot is cast in the urn, but its judgment is from Jahweh.*

It is remarkable that in Greek as well as in Hebrew the word which

[1] See LYDDELL and SCOTT.

denotes *bosom* is similar in its external appearance to that which means *box*, or *urn*. Thus κόλπος = *bosom, lap* and κάλπις = *box, urn;* חֵיק = *a bosom*, and the same word, or at least حُقَّةٌ, = *a box, urn*. Whether this is merely accidental or some important conclusions are to be drawn from this fact, I am not in position to decide.

The *scriptio plena* of חֵיק is probably due to the misunderstanding of the meaning of the word, or the י is only orthographic like מֵיחִים (ψ 66 15) which is derived, according to the best authorities, from מֵחַח.

חֵיק הָרֶכֶב (I Reg 22 35) *the interior part of the chariot* may be a figurative expression of חֵיק *a bosom*. But it is also probable to derive it from חָקַק *the hewen-out, or hollow part*. This applies also to חֵיק in Ez 43 13 14 17 which is used of some part of the altar.

חָרַר. One of the meanings of this root, which is common in all Semitic languages, is *was or became free* = Arabic حَرَّ. Out of this root חֹר *a nobleman, a freeman* is doubtless to be derived. As to the form it can hardly be a فُعْلٌ. LAGARDE[1] takes it as a فَعُلٌ form like אָדֹם *red*. This is quite probable in itself. But as this فَعُلٌ form is not very frequent in Hebrew, and since the فَعُولٌ forms of the geminate verbs when unaugmented would have the same appearance as the فَعُلٌ, it is perhaps preferable to take חֹר as a فَعُولٌ form = חָרוּר which would be an intransitive adjective like עָצוּם.

The Talmudic חֲרוּרֵי *freedmen* is a passive participle, the Qal חָרַר being taken to have a transitive sense.

Arabic حُرٌّ *free, ingenuous, free-born* is also a فَعُولٌ = حَرُورٌ. The feminine حُرَّةٌ *a free woman* has حَرَائِرُ for its broken plural. This fact would prove that حُرَّةٌ corresponds to the augmented حَرُورَةٌ[2]. WRIGHT[3] takes it as an exception. But according to the preceding explanation it conforms with the general rule.

חֹר, or, with *scriptio plena*, חוֹר *a hole* has been derived from חוּר by E. KÖNIG[4] and others, and has been compared with Arabic حَوْرٌ *the depth of a pit*. As a support to this view one may cite the form בַּחוּרִים which occurs in Isa 42 22, and חֻר (ibid. 11 8). It is, however, also possible to assume the existence of a verb חָרַר *he pierced, bored*. DELITZSCH[5]

---

[1] *Bildung der Nomina*, p. 32.

[2] Cf. above p. 105.

[3] *Arabic Grammar* § 304 XVII.

[4] *Grammatik* 2 1, 49.

[5] *Hebrew Language*, p. 64.

compares it with Assyrian *ḫurru*. Arabic خُرٌّ also = *a hole or mouth of a millstone.* If this latter view be adopted חֹר would be an unaugmented فَعُول form = חָרוּר with a passive signification, *something pierced or bored.* In Syriac we have the augmented ܡܫܳܘܪܳܐ *a needle's eye, a hole,* as well as the unaugmented ܚܘܪܐ with precisely the same signification.

טָחַח. There is some doubt whether this root is to be recognised in Hebrew. טַח (Isa 44 18), which apparently proves its existence, has been explained by many grammarians to be a metaplastic punctuation for טָח, like בַּז (Zach 4 10).

טֻחוֹת has been derived from טָח *he overspread, besmeared,* hence *the inward parts* (as being *covered over*). In Job 38 36 מִי־שָׁת בַּטֻּחוֹת חָכְמָה, this meaning is not suitable, for it stands there in the midst of a graphic description of the phenomena of nature. It has therefore been suggested to take טֻחוֹת in that passage to be *cloud-layers,* as dark hidden spaces. So DILLMANN, for instance. It is thus still connected with טָח. It is, however, more probable to derive טֻחוֹת in that passage from Arabic طَحَّ *he spread (it), expanded.* According to this טָחַח is to some extent synonymous with רָקַע and דָּקַק, and the singular of טֻחוֹת would not be טוּחָה but טֻחָה, and would be parsed as an unaugmented فَعُولَة = טְחוּחָה with a passive signification, literally, *something spread out, or expanded.* We should then render: *Who placed wisdom in the expanse?* It would then be identical in form and meaning with דֹּק. (See דָּקַק above.)

In conclusion it must be observed that another explanation is possible. טֻחוֹת may also be derived from a root טָחָה, corresponding to Arabic طَخَا *was dark, obscure.* طَخَاءٌ = *nubes alta.* Out of these three explanations the second and the third are more probable than the first one.

יָדַד. The Hebrew יָדִיד *beloved* is used both as an adjective, as, for instance, מַה־יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ (ψ 48 2) *How lovely,* or *beloved are Thy habitations!,* as well as a noun = *friend,* literally, *one who is beloved.* The verb has been preserved in Arabic where وَدَّ *he loved* is of frequent occurrence.

وِدٌّ *a person loved,* or *beloved, an object of love, a friend, loving, affectionate,* is no doubt an unaugmented فِعِيل form = وَدِيدٌ which is found with both active and passive significations. وِدٌّ sometimes also signifies *love* in which case it is evidently a فِعْل form = وِدْدٌ. وَدِيدٌ is

also used as noun and adjective. The same is the case with وُدّ. It is an unaugmented فَعُول = وَدُودٌ, when it denotes *a friend, loving, beloved,* and a فُعْل form, when it = *love*. Thus we have of this root فَعُول and فَعِيل forms, both augmented and unaugmented, all used synonymously.

כֵּנָן. Out of كَنَّ *he covered, protected, guarded,* كِنٌّ *a roof, upper part of a wall, a dome,* is obviously to be derived. It is an unaugmented فَعِيل = كَنِينٌ with an active signification, *something that covers.* So also كِنَّةٌ *a roof,* or *covering* is a فَعِيلَةٌ form, كُنَّةٌ *a small roof over the gate* is an unaugmented فَعُولَةٌ with an active signification.

It is not certain whether it is possible to connect Hebrew כֵּן *a base, pedestal, office* with this root. *Oxford Gesenius Lexicon* takes כָּנַן to be a parallel form of כון *was firm, substantial.* It is, however, conceivable that כָּנַן = كَنَّ *he protected* may also mean *he supported,* and hence כֵּן = *a base,* or *pedestal,* as *supporting* the thing which is placed upon it.

With suffixes we find only כַּנּוֹ which must have כֵּן for its absolute state. It is therefore justifiable to assume two forms, כֵּן and כֵּן, the former being فَعِيل = כָּנִין with an active signification, and the latter فَعَل = כָּנָן with the same meaning. It is also possible to take כֵּן and כֵּן as passive فَعِيل and فَعَل forms, respectively, as *something which is covered,* whence *a base.*

כֵּן (Isa 51 6), which is usually taken to be the singular masculine of כִּנִּים *gnats,* as well as the latter form itself, is of very dubious origin, and it is therefore useless to speculate about its form. BARTH[1] and many other scholars connect it with Arabic قَمْلٌ, Mishnaic כִּנִּימָה, *etc.*

כָּפַף. כַּף *a palm, hand* is probably a passive فَعَل = כָּפָף from כָּפַף *he bent,* or *bent down,* corresponding to Arabic كَفَّ. כִּפָּה *a branch* is an unaugmented فَعِيلَة = כְּפִיפָה with a passive sense, *something that is bent down.* Cf. the expression הֲלָכֹף כְּאַגְמֹון ראשו (Isa 58 5) *is it to bend like a bulrush his head?*, which to some extent proves that the first thing that struck a Semite about a bulrush or branch was its being *bent-down.*

In Talmudic literature כִּפָּה = *a vault.* It is doubtless also a passive

[1] *Nominalbildung,* p. 24, *Anm.* 4.

فَعِيلَة *something bent.* Its augmented form כְּפִיפָה seems to have the same meaning in the phrase לדור עם נחש בכפיפה אחת *to dwell with a serpent in the same house*, or *under the same roof.*

The derivation of כֹּר, Arabic كُرّ, Syriac ܟܘܪܐ *a kind of measure*, being very obscure, it is precarious to discuss its form.

כָּתַת. The words כַּת[1] and כִּתָּה *a sect, division* which are frequently used in the Talmud, are taken by LEVY to be contracted from כְּנִתָּה, cf. Syriac ܟܢܬܐ *a friend.* One can, however, scarcely understand how from a word originally meaning *a friend* a noun denoting *a sect, division* could develop, not to speak of the difficulty involved in assuming that the נ became assimilated in Neo-Hebrew, where, like in Syriac and Aramaic, insertions and additions are more natural than omissions and assimilations.

In Hebrew כָּתַת is frequently met with, and = *he crusted, beat,* a meaning akin to *he divided, cut.* It is therefore preferable to take כָּתַת to be the root of כַּת[2]. It would accordingly be an unaugmented فَعِيل with a passive signification, *something divided.* This view is not without support. The technical name for the divisions of the Levites and priests in *Chronicles* is מַחֲלֹקֶת from חָלַק *he divided, shared.*

Syriac ܟܬܝܬܐ *a clod, lump, ball of earth* is also a فَعِيل with a passive signification, *something cut out,* or *crumbled* = ܡܟܬܬܐ.

It is also probable that Arabic كَتَّ is remotely connected with this root of כַּת. For one of the meanings of كَتَّ given by FREYTAG is *numeravit, numero comprehendit,* hence כַּת *a sect,* as *being numbered,* or *having a fixed number.* In this point also חָלַק has a similar development of meanings. It corresponds to Arabic خَلَقَ *he measured, measured off,* and Ethiopic ኈለቈ፡ I. 2 *numeravit, enumeravit, etc.*

לָבַב. DELITZSCH[3] derives לֵב *a heart* from Assyrian *labābu* = *in unruhiger Bewegung, aufgeregt sein,* whence *the heart* which is in con-

---

[1] The punctuation כַּת is not authentic, and has no basis. In view of כִּיתָּה one should prefer to punctuate it כִּת.

[2] So JASTROW, explaining neither the form, nor how it can be connected with this root.

[3] *Prolegomena,* p. 88.

stant motion. If this assumption be correct לֵב would be an unaugmented فَعِيلٌ = לְבִיב, *something that moves constantly.*

All the verbs used of this root in Arabic, Hebrew, and Syriac are evidently denominatives. Thus לִבַּבְתִּנִי (Cnt 4 9) *thou hast encouraged me,* literally, *hast given me heart,* لَبَّ *he was,* or *became possessed of* لُبٌّ; ܐܬܠܒܒ *he was of good cheer,* or *courage,* literally, *had a heart, etc.*

לֵחַח. It is quite evident that לֵחַ *moisture, freshness,* is a فِعْلٌ form. לֵחֹה (Deut 34 7) is instead of לֵחֹה, although as a rule the ח is virtually doubled, and the short vowel before it need not be lengthened. Cf. רַחַם, *etc.*

[To be continued.]

Zu Gen 9 18—27.

Von Lic. Johs. Herrmann in Breslau.

Es ist bekannt, daß in der Perikope von Noahs Fluch und Segen von Sem, Jafet und Kanaan als den drei Söhnen Noahs die Rede gewesen sein wird, wie sich aus den Fluch- und Segensworten ergibt, die über Kanaan, Sem und Jafet gesagt werden. Es ist demnach חם אבי in v. 22 zu streichen; ebenso die zweite Hälfte von v. 18[1] (v. 18 und 19 gehört nicht zu v. 20—27, siehe GUNKEL z. St., ist nur durch v. 18^{b} mit v. 20—27 notdürftig verklammert).

Es ist ferner wahrscheinlich gemacht worden, daß wir in v. 20—27 insofern einen verstümmelten Text vor uns haben, als hinter v. 22^{a} die Angabe dessen beseitigt worden ist, was Kanaan denn eigentlich getan hat. Erstens nämlich ist etwas Derartiges nach v. 24 את אשר עשה לו בנו zwar nicht sicher, aber doch gut wahrscheinlich. Zweitens scheint der Artikel bei שמלה darauf hinzudeuten, daß in der Lücke von der שמלה die Rede gewesen ist; der Artikel braucht aber nicht notwendig so erklärt zu werden. Drittens aber wäre es doch eigentümlich, wenn das Vergehen Kanaans nur darin bestanden hätte, daß er die Scham seines Vaters sah: etwas Weiteres sagt nämlich v. 22^{a} nicht, und muß man nicht sagen, daß der zufällig ins Zelt tretende Kanaan eigentlich dafür nichts konnte, daß er seinen Vater in der häßlichen Situation erblickte? Indes es könnte ja sein, daß das Schuldhafte dieses Sehens sich aus v. 22^{b} ergäbe „und er teilte es seinen beiden Brüdern draußen mit". Dazu sagt FRANZ DELITZSCH (im Kommentar,[4] 1872, S. 232) „Ham, der Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters und sagte es, statt es schonend zu verschweigen, seinen beiden Brüdern . . . Ham sieht nicht allein hin, sondern sucht ohne alles Zartgefühl auch andre hineinzuziehen in seine Schamlosigkeit; es ist ein fleischlich tierischer Sinn . . .". GUNKEL bemerkt (nach MEINHOLD): „Gut beobachtet ist, wie der unzüchtige

---

[1] Vielleicht Stichwortglosse: הוא אבי כנען Glosse zu וחם mit vorgesetztem Stichwort וחם.

Bursche von seiner Heldentat (mit Behagen) «erzählt»" (z. St. im Kommentar[3] 1909 S. 79). Es scheint mir nahezuliegen, daß in der Mitteilung eine Art Einladung liegen soll, die Brüder möchten auch herzutreten, bezw. das gleiche tun, was Kanaan tat, und diese Handlungsweise wäre des Fluches würdig und würde auch beweisen, daß Kanaans Sehen nicht ein absichtsloses Erblicken, sondern ein beabsichtigtes, schamloses Hinschauen war. Somit reichen weder v. 22 noch v. 24 aus, von der Notwendigkeit der Annahme einer Lücke nach v. 22a zu überzeugen; immerhin ist nicht geringe Wahrscheinlichkeit vorhanden.

Doch ist diese Frage für das Folgende ohne Belang. Ich möchte versuchen, wahrscheinlich zu machen, daß v. 20—27 ursprünglich nur von Sem und Kanaan handelte, daß also das von Jafet Gesagte eingearbeitet ist. Die Beobachtungen, welche mich zu dieser Annahme führten, sind diese.

1. Der Fluch über Kanaan heißt:

ארור כנען
עבד עבדים יהיה לאחיו.

Metrisch angesehen sind das: 1 Zweiheber und 2 Zweiheber. Die Konsonantengruppe לאחיו kann auch vokalisiert werden לְאָחִיו.

Der Segen über Sem heißt:

ברוך יהוה אלהי שם
ויהי כנען עבד למו [1]

Nun ist a) die zweite Hälfte des Segens über Sem der zweiten Hälfte des Fluchs über Kanaan metrisch gleich: 2 Zweiheber. Schon darnach ist metrische Entsprechung auch der ersten Hälfte wahrscheinlich.

b) Entsprechend ארור כנען würden wir am ehesten ברוך שם erwarten. Das wäre ein Zweiheber. Beide Worte stehen tatsächlich da, aber dazwischen steht יהוה אלהי. Es ist schon mehrfach gemerkt worden, daß es auffällig ist, daß hier in der Tat nicht Sem, sondern Jahwe der Gott Sems gesegnet wird. Man hat den Anstoß in verschiedener Weise durch Textänderungen zu beseitigen gesucht. Mir erscheint es als nächstliegend, daß ברוך שם zu lesen ist. Ursprüngliches ברוך שם erschien einem Erzähler bzw. Leser vielleicht anstößig, der an die viel gebrauchte Formel ברוך יהוה gewöhnt

---

[1] למו kann zwar nach GES.-KAUTZSCH[28] § 103f Anm. 2 S. 312 als Singular aufgefaßt werden. So noch GUNKEL[3] mit Berufung darauf und im Anschluß an HOLZINGER. Allein tatsächlich ist die Form als Singular nicht denkbar. Der Plural ist zwar hier auffallend, doch gut möglich; er muß kollektivisch verstanden werden. Die Beziehung des Plurals auf die beiden Brüder aber ist im Segen für Sem undenkbar. למו ist also für die Frage der Zahl der Noahsöhne ohne Bedeutung.

2. IV. 10.

war (nach Jeremia finden wir ברוך mit einem folgenden menschlichen Personennamen nur Ruth 2 19 20). Jedenfalls ist unser überlieferter Text als in dieser Weise erweiterter angesichts der viel gebrauchten Formel ברוך יהוה wohl denkbar, und wir sind, wenn יהוה אלהי gestrichen wird, nicht bloß einen Anstoß los, der ohnehin Textänderungen erforderte, sondern haben dann außerdem die, wie schon bemerkt, ohnehin zu erwartende Formel, die auch metrisch der in dem Fluch angewandten völlig entspricht.

c) Sind diese beiden Formeln also ganz gleich gebaut, so wäre zu vermuten, daß nun auch die Formel über Jafet entsprechend sei. Dies aber ist nicht der Fall. Die Formel heißt:

יפת אלהים ליפת
וישכן באהלי שם
ויהי כנען עבד למו

Da haben wir am Schluß die zweite Hälfte vom Segen Sems. Das übrige scheinen mir 2 Dreiheber zu sein. Die Formel ist also einesteils wortwörtliche Wiederholung des von Sem Gesagten, so daß dem Jafet die gleiche Herrschaft über Kanaan zugesprochen wird, wie dem Sem. Andernteils aber bestimmt sie, in metrisch anderer Form, ein eigentümliches Verhältnis von Jafet zu Sem: Jafet soll in den Hütten Sems wohnen! Nun ist augenscheinlich, daß eine derartige Bestimmung durchaus nicht in der Tendenz unserer Geschichte liegt. Das über Sem Gesagte entspricht völlig dem über Kanaan Gesagten und der voraufgegangenen Erzählung. Aber wie in aller Welt kommt auf einmal Sem dazu, anhören zu müssen, daß Jafet in seinen, Sems, Zelten wohnen soll? Es kommt durch diesen, metrisch abweichenden, Teil des Jafetspruchs ein Element herein, das sich nicht als aus dem Vorausgegangnen folgend erklärt. Dagegen ist v. 27a für sich allein eine formell und sachlich abgerundete Formel. Ich möchte vermuten, daß wir da eine alte Segensformel für Jafet vor uns haben, die anderswoher an diese Stelle gesetzt und durch Wiederholung des Wiederholbaren aus der Semformel mit dieser verklammert worden ist[1]. Es wäre also ursprünglich nur vorhanden gewesen eine Fluchformel über Kanaan und eine ganz konforme Segensformel über Sem. Dann muß aber auch in v. 22 23 nur von Sem die Rede gewesen sein. Die Frage ist, ob sich dies wahrscheinlich machen läßt.

---

[1] Daß der Segen über Sem durch ויאמר eingeleitet ist, der über Jafet nicht, soll wenigstens notiert werden, wenn sich auch weiter kein Schluß darauf bauen läßt.

2. a) Auffällig ist v. 23 וַיִּקַּח sing. Da aber die gleiche Konstruktion öfters vorkommt (GES.-KAUTZSCH[28] 146 f, g), so läßt sich allein darauf nichts bauen.

b) Überflüssig ist die Erwähnung der Zahl der Brüder in v. 22[b], wenn der Leser ohnehin weiß, daß es zwei sind, wie auch שניהם in v. 23[a]. Diese zweimalige unnötige Zahlangabe erklärt sich aber psychologisch gut, wenn erst bloß von einem die Rede war und der Text auf zwei Handelnde zugeschnitten wurde; die spätere Hand verrät sich durch ihren Eifer.

c) Sie verrät sich auch dadurch, daß v. 23 offenbar überladen und schwerfällig ist. Was gesagt werden soll, wird durch v. 23[a], einen regelrechten viergliedrigen Satz, vollkommen ausreichend gesagt; nach dem voraufgegangenen וילכו אחרנית ist sowohl v. 23[bα] wie v. 23[bβ] überflüssig.

Ich lese somit v. 22[b] 23[a] (das zu Streichende in eckiger Klammer):

22[b] ויגד ל[שני־] אָחִיו בחוץ 23[a]: ויקח שם [ויפת]
את־השמלה וַיָּשִׂ[י]ם על־שכם וילך [ו]
אחרנית ויכס[ו] את ערות אביו (statt ־הם)

Dazu erlaube ich mir noch zu bemerken, daß nach meinem Empfinden dabei die Handlung in v. 23 an Natürlichkeit sehr gewinnt; es ist eine ganz unnötige Feierlichkeit, daß beide Brüder die simla hineintragen, um sie über den Vater zu werfen.

Im Gegensatz zu der Angabe von Noahs drei Söhnen Sem, Ham, Jafet sind die Gen 9 20—27 genannten drei Söhne Noahs vielmehr Sem, Jafet, Kanaan und zwar in dieser Reihenfolge. Also eine doppelte Differenz: erstens ist hier Jafet der zweitgeborne Sohn, dort der jüngste, und zweitens heißt dort ein Sohn Ham, nämlich der zweitgeborne, hier aber Kanaan, nämlich der drittgeborne.

Nach meiner Auffassung des Textes redet er nur von Sem und Kanaan. Die doppelte Differenz, die auch hier vorliegt, ist: erstens fehlt der dritte Sohn, Jafet, zweitens heißt der zweitgeborne hier Kanaan, dort Ham (unter dessen Söhnen Kanaan erscheint).

Der Inhalt des Textes ist dann: Sem und Kanaan sind in Gegensatz gestellt; Kanaan wird wegen Unkeuschheit verflucht und zu Sems Knecht bestimmt, Sem wird wegen seiner Keuschheit gesegnet und zu Kanaans Herrn gemacht.

Umfaßt der Name Sem alle, die sich עברי nennen (vgl. Gen 10 21), so ist die Geschichte von Ibrim erzählt worden, welche zu Herren von Kanaanitern geworden waren, und bei welchen die Unkeuschheit als eine notorische Eigentümlichkeit der Kanaaniter genannt wurde. „Die Scham-

losigkeit der Kanaanäer ist, wie wir auch sonst wissen, den Hebräern aufgefallen vgl. Lev 18 24—30 I Reg 14 24" (GUNKEL S. 79).

Diese Geschichte dürfte uralt sein, älter als die Darstellung, nach der Noah drei Söhne hat, neben Sem den Ham, unter dessen Söhnen Kanaan erscheint, und den Jafet.

Zum Schlusse möchte ich betonen, daß mir wohl bewußt ist, wie manches sich gegen die hier vorgelegte Hypothese sagen läßt; mehr als wahrscheinlich machen konnte ich sie nicht. Immerhin schien sie mir doch nicht so haltlos, daß ich sie nicht zur Prüfung hätte vorlegen dürfen[1].

[1] Durch einen Hinweis des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift veranlaßt, untersuchte ich die Frage, ob etwa auch bei den Terachsöhnen ein ähnlicher Fall wie bei den Noachsöhnen vorliege. Mehrere Gründe lassen es m. E. möglich erscheinen, daß ein Zweig der Genesiserzählung nur von Abram und Haran als Söhnen Terachs weiß. Doch es erfordert dies eine besondere Untersuchung über die Verwandtschaftsverhältnisse in den Abrahamgeschichten, welche ich mir für jetzt darzulegen versagen muß.

[Abgeschlossen 4. Februar 1910.]

Die Rätsel in Jdc 14.

Von O. Eissfeldt in Berlin.

Während die literarische Kritik der Simson-Geschichten in den letzten Jahren eifrig betrieben worden ist und erfreuliche Erfolge gezeitigt hat[1], ist die stoffliche Behandlung dieser Erzählungen über Gebühr vernachlässigt. Man begnügt sich im allgemeinen damit, die vor etwa 40 Jahren unternommenen Versuche, die Simson-Geschichte aus einem Sonnen-Mythus herzuleiten, anzuführen und kurzerhand zurückzuweisen. Und was so von der Simson-Geschichte im ganzen gilt, das trifft bei dem Kap. 14 im besonderen zu. Und doch scheinen mir hier die sachlichen Schwierigkeiten viel größer und wichtiger zu sein als die literarkritischen.

STEINTHALs Versuch, den SEINECKE u. a. aufgenommen haben, die einzelnen Taten Simsons als Wirkungen der Sonne zu erklären, wird als überwunden gelten dürfen. Damit fällt auch die Lösung, die STEINTHAL und SEINECKE von dem Rätsel Jdc 14 14: מהאכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק geben[2]: . . . „nur daß dieser Löwe keine wirkliche Bestie ist, sondern der Löwe am Himmel als Sternbild des Tierkreises, in welches die Sonne in der heißesten Zeit des Jahres tritt. Das ist die günstigste Zeit für die Bienen, dann kommt Honig von dem Fresser und Süßigkeit von dem Starken"[3]. Zunächst scheint diesem Lösungsversuch gegenüber WELLHAUSENs Einwand noch immer zu Recht zu bestehen: „Einstweilen wird man auch die höchst unwahrscheinliche Tatsache, daß die Hundstage in dem heißen Palästina, wo dann bereits alles abgeblüht hat, die günstigste Zeit für die Bienen seien, so lange zu bezweifeln haben, bis die naturwissenschaftliche Beobachtung sie bestätigt hat"[4]. Sodann

[1] WELLHAUSEN in BLEEK's Einl. in d. AT. 4. A. 1878, S. 194 ff.; STADE in ZAW 1884, S. 250—256; BÖHME in ZAW 1885, S. 251—274; v. ORTENBERG, Beil. z. Jahrb. d. Gymn. zu Verden 1887, S. 4; VAN DOORNINCK in ThT 1894, S. 14—32; BUDDE, Das Buch der Richter 1897; NOWACK, Das Buch der Richter 1900; H. STAHN, Die Simson-Sage 1908 (hier auf S. 11—12 ausführliche Literatur-Nachweise).

[2] Cf. STEINTHAL in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II 1862 S. 130 ff.; SEINECKE, Geschichte des Volkes Israel I 1876, S. 253.

[3] SEINECKE, aaO. [4] aaO. S. 195.

liegt es zum mindesten näher anzunehmen, die Präposition מִן werde hier in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, daß sie den Ort bezeichnet, aus welchem etwas hervorgeht, als zu meinen, sie bezeichne die Ursache, durch welche die Wirkung hervorgebracht wird[1]. Solange eine Erklärung möglich ist, die die Präposition מִן in ihrem gewöhnlichen lokalen Sinne faßt, wird sie jeder anderen, die für מִן instrumentale Bedeutung annehmen muß, vorzuziehen sein.

So wenig also STEINTHALs und SEINECKEs Lösung Anerkennung verdient, so richtig ist die Beobachtung, von der sie ausgehen: hat Simson wirklich das Rätsel aus seiner Begegnung mit dem Löwen und der Auffindung des Honigs im Aase dieses Löwen komponiert, so gibt er damit den Philistern ein Rätsel auf, das niemand lösen konnte. In der Tat kommt auf diese Beobachtung alles an. Das liegt doch im Begriff des Rätsels, daß jeder mit seinem gesunden Menschenverstand es zu lösen imstande ist. Das Rätsel mag noch so große Anforderungen an den Scharfsinn stellen: der Besitz an Anschauungen und Begriffen, den ein normaler Mensch hat, muß zu seiner Lösung genügen. Der Stoff eines Rätsels muß daher allgemeinen Charakters sein, darf aber nicht einem zufälligen Erlebnis, das ein einzelner einmal erfährt, und das niemand vorher gehabt hat, und voraussichtlich auch keiner in alle Ewigkeit hinein haben wird, entnommen sein. Ein Rätsel, das nur für den, der es aufgibt, durchsichtig und lösbar ist, kann unmöglich zum Gegenstand einer Wette gemacht werden, und der Verlierende wäre in einem solchen Falle durchaus berechtigt, die Wette als unverbindlich zu betrachten.

Es kann demnach die in unserer Erzählung gegebene Lösung des Rätsels nicht die ursprüngliche sein. STEINTHALs und SEINECKEs Lösungsversuch würde der Anforderung der Auffindbarkeit ohne besondere Erlebnisse und Erfahrungen genügen; da er aber aus anderen Gründen abzulehnen, muß nach einer besseren Lösung gesucht werden.

Bei diesem Versuch wird man gut tun, die Situation zu beachten, in der das Rätsel gesprochen ist: die Lösung hat am ehesten den Anspruch auf Richtigkeit, die dieser Situation angemessen ist. Das Rätsel ist nun gesprochen bei einer Hochzeitsfeier. Was liegt da näher als die Annahme, es sei erotischen Inhalts? Daß Lieder und Rätsel dieses Inhalts bei den Hochzeitsfeierlichkeiten eine große Rolle spielten, ist ja aus dem Hohenliede und aus WETZSTEINs Aufsatz über die syrische

---

[1] So SEINECKE aaO.

Dreschtafel[1] genügend bekannt. So wird man die Lösung in der Sphäre des Erotischen zu suchen haben.

Auf diese Spur führt auch die Frage Jdc 14 18: מה מתוק מדבש ומה עז מארי, die nach der jetzigen Darstellung die Antwort auf das Rätsel v. 14 sein soll. In der Weise, wie man es gewöhnlich annimmt, kann nach den obigen Ausführungen diese Frage die Antwort nicht enthalten. Aber dann ist überhaupt kein Grund vorhanden, die Beziehung, in die jetzt v. 14 und v. 18 zu einander gebracht sind: v. 18 die Lösung von v. 14 — aufrecht zu erhalten. Auch anderes spricht dafür, daß dies Verhältnis von v. 18 zu v. 14 nicht ursprünglich ist. Zunächst ist es zum mindesten eigentümlich, eine Antwort in die Form einer Frage zu fassen: Die Frage ist die literarische Form nicht der Lösung des Rätsels, sondern des Rätsels selbst. Es würde auch niemand auf den Gedanken kommen, in v. 18 eine Antwort zu suchen, wenn diese Frage nicht in der bekannten Weise zu v. 14 in Beziehung gesetzt wäre. Herausgenommen aus dem Zusammenhang, macht sie durchaus den Eindruck eines selbständigen Rätsels. Wieder hat STEINTHAL[2] ganz recht mit seiner Behauptung — er nutzt freilich diese Beobachtung nicht ganz aus — die vorgebliche Lösung v. 18 antworte nicht eigentlich auf v. 14, sondern auf ein Rätsel etwa der Art: Was ist das Süßeste, und was das Stärkste? So hat denn GUNKEL[3], wohl von ähnlichen Empfindungen ausgehend, die Frage v. 18 als selbständiges Rätsel angesprochen, das die Antwort verlange: Die Liebe. „Was ist süßer (angenehmer) als Honig? und was ist bitterer (grausamer, leidenschaftlicher) als der Löwe? . . . Die Liebe“. Man wird an der Richtigkeit dieser Lösung, zumal im Hinblick auf Cnt 8 6 7, kaum zweifeln können: sie leuchtet unmittelbar ein und entspricht der Situation.

In dieser Richtung ist nun auch für das erste Rätsel die Lösung zu suchen: vom Essenden geht Speise aus und vom Starken Süßes. Der männliche Same — das scheint mir ursprünglich die Antwort auf das Rätsel zu sein. Vom Manne, dem essenden, geht der Same aus, der das Weib gleichsam speist; und vom Manne, dem starken, grausamen, bittern geht der Same aus, der dem Weib süß, d. i. angenehm ist. Ist das Rätsel so zu verstehen, so paßt es trefflich hinein in die Situation. Für unseren Geschmack wäre es etwas derb und natürlich, aber das Hohelied und WETZSTEINs Sammlung zeigen zur Genüge, daß man in dieser Beziehung bei den Israeliten keine Prüderie kannte. Übrigens ist

[1] Zeitschrift für Ethnologie V 1873, S. 240—302. [2] aaO. S. 130.
[3] Kultur der Gegenwart: Teil 1, Abt. 7, S. 100 f.

Jdc 14 14 nicht die einzige Stelle in der atl. Literatur, wo Essen oder Trinken bildlich vom geschlechtlichen Verkehr gesagt wird. Prv 30 20 heißt es vom ehebrecherischen Weibe אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און. Häufiger als Essen wird Trinken in diesem Sinne gebraucht. Prv 5 15 wird das Weib mit einem Brunnen verglichen, aus dem der Mann trinkt (cf. Cnt 4 15), und eine besonders gute Parallele zu unserem Rätsel ist der folgende Vers, der den Mann auffordert — das scheint mir das richtige Verständnis des Verses zu sein — seine Quellen (מעינתיך) und seine Wasserbäche (פלגי־מים) nicht auf die Gasse strömen zu lassen. Diese Gleichsetzung von Wasser und männlichem Samen findet sich auch Jes 48 1, wo es von den Judäern heißt, sie seien aus dem Quell Juda's hervorgegangen (ממי יהודה יצאו). Hierher gehört schließlich auch die Ableitung des Namens Moab Gen 19 37: מוֹאָב = מֵיאָב.

Ganz kurz ist noch auf die Frage einzugehen, wie, wenn die hier gegebenen Lösungsversuche richtig sind, man dazu kam, die beiden Rätsel in der Weise zueinander in Beziehung zu setzen, wie es jetzt der Fall ist. Die ursprüngliche Bedeutung der Rätsel könnte in ihrer derben Natürlichkeit einer späteren Zeit als bedenklich und sittlich anstößig erschienen sein; man hätte sie dann auf diese Weise unschädlich zu machen versucht, wie sich ähnliche Übermalungen ja öfter im AT. finden. Wahrscheinlich kannte man aber in späterer Zeit die wahre Bedeutung der Rätsel nicht mehr, wie man ja auch sonst ältere Züge in der Simson-Geschichte nicht mehr verstand: Die Ṣadiḳa-Ehe und den Brauch, die Haare lang wachsen zu lassen. Wie man diese Züge durch Anpassung an spätere Verhältnisse verständlich zu machen suchte, so hat man auch in die Rätsel Sinn hineinzubringen versucht.

[Abgeschlossen am 8. November 1909.]

Die Urkunden in Jer 32 11—14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud.

Von Leopold Fischer in Berlin.

Über den Kaufbrief, den Jeremia beim Ankauf eines Feldes von dem Sohne seines Oheims ausstellte[1], wurden schon von der ältesten Zeit an viele und verschiedene Hypothesen aufgestellt, und es gelang bis jetzt noch nicht, in allen Teilen das Richtige zu finden. Schon die alten jüdischen Kommentatoren[2] geben uns keine befriedigende Erklärung und die neuesten Übersetzer und Erklärer des Buches Jer fühlen sich gedrängt, die merkwürdigsten Korrekturen im MT, teilweise mit LXX, teilweise gegen LXX, vorzunehmen und vieles zu streichen, um ihre eigenen Ansichten in Jer 32_{11-14} zu finden. Nach DUHM[3] und ROTHSTEIN[4] ist hier nur von einer versiegelten Urkunde die Rede und daher muß in v. 11 המצוה והחקים ואת הגלוי und in v. 14 הספרים האלה und das הזה 2°, auch in LXX fehlend, gestrichen werden, ferner in v. 14 für ונתתם der Singular ונתתה und ebenso für יעמדו, יעמד gesetzt werden. ROTHSTEIN streicht noch in v. 11 das את bei החתום. HITZIG[5] und STADE[6] erklären ebenfalls, daß hier nur von der Ausstellung eines Kaufbriefs gesprochen wird, welcher jedoch in zwei Teile zerfällt, und zwar soll die obere Hälfte gefaltet und versiegelt, die untere Hälfte derselben Ausfertigung offen gelassen worden sein. ORELLI[7], GIESEBRECHT[8] und CORNILL[9] behaupten, daß neben der versiegelten noch eine besondere Urkunde ausgestellt wurde. CORNILL kann sich aber nicht entscheiden, ob das

---

[1] Jer 32_8. [2] s. RAŠI, R. JOSEF KARA und R. DAVID QIMCHI z. St.

[3] Kurzer Hand-Commentar zum AT hrsg. von K. MARTI. Das Buch Jeremia erklärt von B. DUHM, Tübingen und Leipzig 1901.

[4] Die Heilige Schrift des AT übersetzt und hrsg. von E. KAUTZSCH, 3. Aufl. Tübingen 1909.

[5] Der Prophet Jeremia erklärt von F. HITZIG, 1841. 2. Aufl. 1866.

[6] ZAW Bd. V., 1885 S. 175—178.

[7] Kommentar zu den Schriften des AT hrsg. von STRACK-ZÖCKLER. Die Propheten Jes und Jer erklärt von ORELLI, Nördlingen, 1887.

[8] Handkommentar zum AT hrsg. von W. NOWACK. Das Buch Jer erklärt von FR. GIESEBRECHT, Göttingen 1894. 2. Aufl. 1907 kommt dem Richtigen näher.

[9] Das Buch Jer erklärt von C. H. CORNILL, Leipzig 1905.

zweite Dokument wirklich ein Duplikat des Kaufbriefs oder ein „Aufgebot“ oder „Publicandum“ neben dem Kaufbrief war, „dessen Zweck und Bedeutung uns völlig dunkel ist.“ Nach all diesen Erklärern müssen im MT dieselben oben genannten Korrekturen vorgenommen werden. E. REUSS[1] und A. B. EHRLICH[2] entscheiden sich nicht, ob hier ein oder zwei Exemplare des Kontraktes gemeint sind. Zur Form der Kaufbriefe bemerkt GIESEBRECHT[3], dieselbe sei unbestimmt. „Besäßen wir genauere Kenntnis der damaligen Rechtsformen, so würden wir über den im folg. auftretenden doppelten Kaufbrief vermutlich sehr wenig erstaunt sein. Leider aber sind wir in Bezug auf die archäologische Seite der Sache nur auf Vermutungen angewiesen.“ Vor einigen Jahren hat DUHM[4], — leider ohne nähere Angaben —, auf analoge Erscheinungen von scriptura interior und exterior in römischen und altbabylonischen Kontrakten hingewiesen. Jer 32 11—14 kann aber danach noch nicht genügend erklärt werden. Nun glaubt Schreiber dieser Zeilen diesen Vermutungen gegenüber sowohl für die Form, als auch für Anzahl und Zweck der in Jer 32 11—14 ausgestellten Urkunden eine genauere Erklärung geben zu können.

Die Papyri, die besonders im letzten Jahrzehnt so viele Bereicherungen der Wissenschaft gebracht haben, werden uns auch bei der Erklärung der Verse in Jer gute Dienste leisten. Eine Analogie, nach welcher die betreffenden Verse am besten zu erklären sind, geben uns zuerst die Hibeh-Papyri[5], deren Nr. 84a[6] und 96[7] doppelte Urkunden sind. Auch bei den Ausgrabungen in Elephantine hat O. RUBENSOHN vier zweifach ausgestellte Dokumente gefunden[8]. Ein Jahr später hat W. SPIEGELBERG[9] auch eine solche Urkunde veröffentlicht. Und zuletzt zeigt uns W. SCHUBART[10] Urkunden von doppelter Niederschrift.

Bei all diesen Papyri ist derselbe Text zweimal auf einem Bogen geschrieben[11] und in der Mitte zwischen den beiden Ausfertigungen ist

---

[1] Das AT Band II. Braunschweig 1892. S. 311 Anm. 1.

[2] Mikrâ ki-Pheschutô, Berlin 1901, ואני לא נתברר לי ענין הספרים האלה.

[3] A. a. O. S. 177. [4] Literarisches Zentralblatt, 1904, S. 875.

[5] The Hibeh Papyri I. edited by B. P. GRENFELL, and A. S. HUNT, London 1906.

[6] A. a. O. S. 242 f. s. auch Tafel IX. [7] S. 266 f.

[8] Elephantine-Papyri, bearbeitet von O. RUBENSOHN, Berlin 1907 [Ägyp. Urkunden d. kgl. Museen in Berlin, Sonderheft].

[9] Demotische Papyrus von der Insel Elephantine, Leipzig 1908 I 11.

[10] Alexandrinische Urkunden aus der Zeit des Augustus [Archiv für Papyrusforschung hrsg. von A. WILCKEN, V. Band] Leipzig 1909. S. 43.

[11] s. Hibeh-Papyri, a. a. O. S. 243, 267 und Tafel IX, RUBENSOHN, a. a. O. S. 6 „Die Urkunden I—IV sind doppelt ausgefertigt. Beide Ausfertigungen stehen auf demselben Papyrusblatt“. S. noch SPIEGELBERG a. a. O. 11.

jedesmal ein leerer Raum von 2—3 cm Breite gelassen worden[1]. Betreffs der Zusammenfaltung der Dokumente findet man bei den Papyri zwei Arten. Die vier Papyri, die RUBENSOHN veröffentlicht hat, wurden folgendermaßen zusammengelegt[2]: „Das Papyrusblatt wurde in der Mitte des Spatiums durch einen scharfen Schnitt bis zur Hälfte seiner Breite durchteilt, dann wurde die obere Hälfte des Blattes in ihrer ganzen Breite zusammengerollt, diese Rolle in der Mitte geknickt und zusammengefaltet. Durch die drei Löcher sind dann dünne Papyrusbänder gezogen, mittels derer die zusammengefaltete Rolle fest gebunden wurde, und auf diese Bänder wurden die Siegel gesetzt. Darauf wurde die untere Hälfte des Papyrusblattes zusammengelegt, das gefaltete Blatt gerollt und diese Rolle schließlich unter die versiegelte Rolle untergebogen, so daß also diese offene Rolle frei an der gebundenen Rolle hing." Diese komplizierte Faltung sehen wir nur bei den vier Papyri von RUBENSOHN. Bei den andern Papyri wurde in der Mitte des Spatiums kein Schnitt gemacht, sondern die Innenschrift in ganzer Breite bis zur Mitte der Rolle zusammengewickelt und durch die in der Mitte befindlichen Löcher Papyrusbänder gezogen, wie bei den von RUBENSOHN veröffentlichten Papyri[3]. Die beiden Texte sind immer ganz gleich ausgefertigt und von derselben Hand geschrieben[4]. Sämtliche stammen aus dem vierten Jahrhundert v. Chr.[5]. Was die Unterschrift der Zeugen betrifft, so sehen wir dieselben auf der oberen, versiegelten Urkunde und nicht wie bei den andern einfachen Urkunden innen, sondern auf der Rückseite und zwar war die erste Zeile der Unterschrift der Zeugen gegenüber der letzten Zeile von innen, die zweite Zeile außen gegenüber der vorletzten Zeile innen usw. Ferner haben sämtliche Zeugen ihre

---

[1] s. S. 137 Anm. 11. [2] a. a. O. und St.

[3] Da die letzten Papyri sehr beschädigt sind, sind GRENFELL und SPIEGELBERG nicht in der Lage, uns genaue Beschreibung über die Faltung der von ihnen veröffentlichten Papyri geben zu können. H. IBSCHER: Beobachtungen bei der Papyrusaufrollung [Archiv für Papyrusforschung, Band V] S. 192 und U. WILCKEN: Papyrus Urkunden [Archiv Band V] S. 202 meinen, man habe die ganze Rolle, also beide Ausfertigungen, von oben nach unten zusammengerollt. Diese Auffassung kann nicht richtig sein, denn warum sollte man beide Texte versiegeln, dies wäre gegen den Zweck der Doppelausfertigungen. [Über diesen s. weiter.] Es kann daher nur eine Urkunde versiegelt worden sein und die andere blieb offen, wie es auch bei den Papyri von RUBENSOHN der Fall ist.

[4] RUBENSOHN a. a. O. S. 6 und U. WILCKEN a. a. O. S. 204. Nur bei den von SCHUBART veröffentlichten Urkunden [a. a. O. und St.] sehen wir, daß sich die eine Niederschrift von der anderen durch eine etwas größere Sorgfalt der Schrift und durch das Ausschreiben der Zahlwörter unterscheidet.

[5] Mit Ausnahme der von SCHUBART genannten Urkunden.

Unterschrift in der ersten Zeile, von innen betrachtet in der letzten, begonnen[1] (s. Fig. I)[2]. Über den Zweck dieser ganzen Herrichtung bemerkt schon treffend Rubensohn[3]: „Es wird so neben der offenen, jeder Zeit zur Einsicht —, aber auch zur Verfälschung freien Ausfertigung, ein gegen jeden Eingriff gesichertes Exemplar geschaffen, das den garantiert echten Text enthält".

Diese Art der Ausstellung eines Dokumentes, wie wir sie bei den erwähnten Papyri, die sämtlich in griechischer Sprache abgefaßt und nicht jüdisch sind, gesehen haben, finden wir ebenso in der talmudischen Literatur beschrieben, nur mit dem Unterschied, daß dort immer nur eine Urkunde ausgestellt wurde, entweder eine gefaltete, bei den Papyri die obere, oder eine offene, welcher bei den Papyri die untere entspricht. Die Mišna B. b. X 1 sagt[4]: „In einer einfachen Urkunde unterzeichnen die Zeugen innen und auf einer gefalteten außen." Die Kommentatoren erklären nun zu dieser Mišna die Schreibart eines גט מקושר und unter ihnen ist alleinstehend und am merkwürdigsten die Erklärung des R. Meir b. Todros Halewi Abulafia [1180—1244][5], der wahrscheinlich eine alte Überlieferung zur Erklärung dieser Mišna hatte. Seine Erklärung stimmt vollkommen mit der oben beschriebenen Schreibart der Papyri überein. „Man nimmt — sagt er[6] — eine lange Rolle, zieht oben Riemen hindurch, nicht weniger als drei[7] und nicht mehr als sieben[8], und unter den Riemen schreibt man das Dokument, wie in einem פשוט, nur daß die Zeugen nicht innen unterschreiben. Jetzt faltet man die Urkunde zusammen, aber so, daß der dem Ende des Dokumentes gegenüberliegende Teil der Rückseite außen sein soll, denn da unterschreiben die Zeugen. Man knüpft die Riemen zusammen und der Raum zwischen den einzelnen Knoten heißt בין קשר לקשר und hierher kommen die Zeugenunterschriften." Bei der Unterzeichnung der Zeugen ist hier eine Differenz mit den Papyri. Denn nach R. Meir Abulafia ist zwar der Anfang der Unterschriften

[1] Rubensohn a. a. O. Tafel I und S. 7. Neben den Siegeln unterzeichneten sich die Zeugen. Auf S. 25 s. die Art der Unterschrift.

[2] Zu beachten ist, daß auf den Papyri, da dieselben in griech. Sprache geschrieben sind, die Zeugenunterschriften auch griechisch sind.

[3] a. a. O. S. 7.

[4] נט פשוט עדיו מתוכו ומקושר עדיו מאחוריו

[5] Über ihn s. Grätz, Geschichte der Juden, Band VII S. 30 f.

[6] יד רמ"ה zu Baba bathra, Saloniki 1781, S. 243ª.

[7] Nach der Mišna B. b. X 2. Es dürfen nämlich nicht mehr Zeugen als Riemen sein, vgl. Gittin VIII 10.

[8] Dies wird aus Tos. Git. VIII(VI) 9 (333 11) gefolgert. In dieser Tosefta ist פחות מכאן zu streichen, so sagt schon חסדי דוד [Livorno 1776 I S. 140b] und מנחת ביכורים [gedruckt im Alfasi, Wilna] z. St.

auch in der letzten Zeile gegenüber der Schrift, aber die Zeugen unterzeichnen der Länge der Urkunde nach (s. Fig. II). So sagt nämlich R. Huna in B. b. 160b[1]. Die zweite Ansicht im Talmud ist die des R. Jermija b. Aba[2], nach dem die Zeugen so unterzeichnen, wie wir es bei den Papyri gesehen haben[3] (s. Fig. I).

Nun glaube ich, daß Jer 32 11—14 nach dem Ausgeführten zu erklären sei. Dieser Kaufbrief wurde auch in zwei Exemplaren geschrieben und zwar auf einer Rolle. Die obere Urkunde war החתום, die versiegelte, später in der talmudischen Zeit erhielt sie den Namen מקושר gefaltete Urkunde, was nach dem Ausgeführten mit החתום identisch ist. Die zweite, auf derselben Rolle geschriebene Urkunde hieß הגלוי die offene, im Talmud פשוט einfache Urkunde genannt. Das החתום hatte den Zweck, den richtigen Text aufzubewahren, das הגלוי, das Dokument zu jeder Zeit nachsehen zu können ohne Beschädigung der Siegel. Die ganze Rolle mit beiden Ausfertigungen hieß ספר המקנה „Kaufbrief". Die Bezeichnung הספרים האלה in v. 14 stimmt jetzt auch, denn man konnte den Kaufbrief nach den zwei Urkunden, die darin waren, ספרים nennen. Darum kann sowohl Singular als Plural stehen. Das המצוה והחקים in v. 11 will wahrscheinlich sagen, daß diese versiegelte Urkunde trotz der großen Schwierigkeiten, die bei der Ausfertigung einer solchen Urkunde zu beachten sind[4], nach Gesetz und Regel verfertigt worden ist[5], doch sind wir bei der Übersetzung derselben nur auf Vermutungen angewiesen. V. 11 ist demnach zu übersetzen: „Und ich nahm den Kaufbrief, den versiegelten[6] [nach Gesetz und Gebrauch] und den offenen."

In v. 14 ist את ספר המקנה הזה die Erklärung zu את הספרים האלה. Die beiden Ausfertigungen werden hier mit הספרים bezeichnet und damit man nicht meine, es seien zwei verschiedene Dokumente geschrieben worden, steht nachher ספר המקנה. Das folgende ואת החתום ואת ספר הגלוי

[1] העדים בין קשר לקשר חתמו. [2] B. b. 160 b u. 161 a אחורי הכתב וכנגד הכתב.

[3] So erklärt es R. Elieser b. Samuel aus Metz [über ihn s. Gross, Gallia Judaica S. 347]. Diese Erklärung ist im שיטה מקובצת z. St. erhalten und scheint die richtigste zu sein, denn sonst wäre in der Stelle B. b. 161 a ein Widerspruch. Vgl. hierzu noch R. Rabbinowicz, Variae lectiones, München, 1881 z. St., nach dessen Lesart jede Unterschrift in drei Zeilen stattfindet, nach unserem Text nur in zwei Zeilen.

[4] Zu denen die Zusammenfaltung und die von den anderen Dokumenten sich unterscheidende Zeugenunterschrift gehören. Nach dem Talmud wurde ferner eine gefaltete Urkunde um ein Jahr vordatiert vgl. B. b. 164b und statt zweier müssen hier wenigstens drei Zeugen sein s. B. b. X. 2.

[5] So übersetzt Targum und erklären die beiden Talmuden, B. b. 160b und j. Gittin VIII. 10 (49 d 15) חוקים ומצות בין זה לזה und auch R. Josef Kara.

[6] החתום ist nicht zu ספר המקנה zu ziehen [so Duhm, Cornill, Rothstein], sondern dies ist die Erklärung des ספר המקנה.

הזה ist wieder die Erklärung des ספר המקנה und will erklären, wie in v. 11, wie dieser Kaufbrief ausgestellt wurde. Das הזה nach הגלוי ist auch nicht zu streichen, denn dies will andeuten, daß man diese Ausfertigung, nämlich die offene Urkunde, auch damals noch sehen konnte, was bei החתום, da es versiegelt war, nicht der Fall sein konnte. So kann auch ונתתם und יעמדו im Plural stehen, denn dies bezieht sich auf הספרים, bezw. auf החתום והגלוי und darf nicht in Singular korrigiert werden. Die Übersetzung des Verses ist daher folgende: „Nimm diese Urkunden, diesen Kaufbrief, den versiegelten und diesen offenen Brief und lege sie in ein irdenes Gefäß, damit sie sich lange erhalten können". Zu v. 14^b sei noch bemerkt, daß RUBENSOHN die oben angeführten Papyri auch in einem Tongefäß gefunden hat und ferner berichtet[1]: „Die Dokumente befanden sich, von geringfügigen Verletzungen abgesehen, noch in dem Zustand, in dem sie der Besitzer dem Gefäß anvertraut hatte". Wir sehen darin die volle Bestätigung der Angabe bei Jer 32 14^b[2].

Die doppelte Ausfertigung ein und derselben Urkunde mag vielleicht im Altertum allgemeine Sitte gewesen sein, denn abgesehen von dem Bericht in Jer und den erwähnten Papyri, die sämtlich in griechischer Sprache geschrieben und nicht jüdisch sind[3], finden wir diesen Gebrauch auch in der babylonischen Literatur, aber nicht wie DUHM sagt[4], daß auf der zweiten Tafel die verkürzte Inhaltsangabe sei; S. N. STRASSMAIER schreibt nämlich folgendes[5]: „Von einigen zerbrochenen Exemplaren sah man alsbald, daß diese Tafeln alle doppelt waren, die eine von der andern umschlossen, und bei einiger Vergleichung stellte sich heraus, daß die Siegel und Inschrift derselben gleich waren. Um nämlich diese Denkmäler um so sicherer der Nachwelt zu überliefern, schrieben diese Völker ihre Urkunden, mit Siegeln versehen auf Ton, und nachdem derselbe gebrannt war, umhüllten sie diese Tafeln von neuem mit einer Tonschicht, auf welcher sie dieselbe Inschrift und dieselben Siegel anbrachten"[6].

Vor einigen Jahren hat v. DOMASZEWSKI eine römische Bürgerrechts-

[1] a. a. O. S. 5.

[2] RUBENSOHN a. a. O. S. 8 Anm. 1 führt den Vers in Jer 32_{14} b „nach KAUTZSCH's Übersetzung" an und sagt, daß man auch bei den alten Hebräern die Urkunden in ein Tongefäß legte. Wenn RUBENSOHN den MT nachgesehen hätte, so hätte er sofort die gleiche Ausstellung der ganzen Urkunde bemerken können.

[3] s. oben S. 139 Anm. 2. [4] s. oben S. 137 Anm. 4.

[5] Die altbabylonischen Verträge aus Varka [Abhandlungen und Vorträge des V. internationalen Orientalisten-Kongresses] Berlin 1882, S. 316.

[6] s. auch H. WINCKLER, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892, S. 71, Anmerkung.

urkunde veröffentlicht[1], die auf zwei Bronzetafeln enthalten ist, und berichtet: „Auf der Außenseite der II. Tafel stehen die Namen der sieben Zeugen, die die Richtigkeit der Abschrift beglaubigten. Auf der Außenseite der I. Tafel steht die Wiederholung der eigentlichen Abschrift, um den Inhalt erkennen zu lassen, ohne daß es nötig wurde, den Verschluß der beiden Tafeln zu lösen. Diesen Verschluß hat man in folgender Weise hergestellt. Ein aus mehreren bronzenen Fäden gedrehtes Band wurde durch die mittleren Löcher beider Tafeln geschoben und die Enden auf der Rückseite der II. Tafel verknotet. Über diese Knoten wurde eine Schicht Wachs gegossen, in welcher die Zeugen ihre Siegel abdrückten. Der Text der Innenseiten entspricht völlig dem Text der Außenseite von Tafel I". Hier würde die Außenseite von Tafel I, die scriptura exterior, dem ספר הגלוי und die beiden Innenseiten, scriptura interior, dem החתום entsprechen. Ich bemerkte noch auf Tafel 33, daß hier auf der Außenseite der II. Tafel die erste Unterschrift der Zeugen gegenüber der letzten Zeile der Innenschrift ist, wie dies bei den Papyri zu sehen ist[2] und sich auch in der talmudischen Tradition erhalten hat[3].

[1] Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit, herausgegeben von der Direktion des römisch-germanischen Zentralmuseums in Mainz, V. Band VI. Heft. Mainz 1905, Tafel 33. Diese Parallele bringt schon RUBENSOHN a. a. O. S. 8. Anm. 2.

[2] s. oben S. 139 Anm. 1. [3] s. oben S. 140 Anm. 3 und Fig. I.

Fig. I zu S. 139.

Rückseite der Urkunde

	Band		Band		Band		
		יהודה עד בן ראובן		שמעון עד בן אברהם		יעקב עד בן יוסף	III. Zeile II. Zeile I. Zeile

Fig. II zu S. 140.

Rückseite der Urkunde

		Band			Band			Band	
יהודה עד	בן שמעון		יוסף עד	בן אברהם		ראובן עד	בן יהודה		

[Abgeschlossen am 3. Februar 1910.]

Die Namen von Petra.

Von Dr. phil. Richard Hartmann in Tübingen.

Vor 100 Jahren wurde die Stelle des alten Petra, der Hauptstadt des Nabatäerreiches und der späteren Provincia Arabia, wieder entdeckt; und im letzten Jahrzehnt hat sich kaum eine Stadt des vorderen Asien so regen Interesses erfreut wie Petra. Noch immer aber bietet die Frage nach den semitischen Namen dieser Stadt mancherlei Probleme. Daß der Name Petra nicht semitisch ist, wird wohl allgemein angenommen sein. Denn QUATREMÈREs Hypothese (Nouveau Journal Asiatique XV, 1835 p. 30), es sei mit einem von NUWAIRĪ genannten Ort *bedr* بَدْر (= Vollmond) identisch, ist, so bestechend sie auf den ersten Blick sein mochte, von NÖLDEKE, ZDMG 25. 1871, S. 259f. mit zwingenden Gründen widerlegt worden. Petra ist vielmehr offenkundig griechisch, vermutlich die griechische Übersetzung eines semitischen Wortes, das etwas wie „Fels" bedeutet. Nun gibt uns JOSEPHUS, Antiquitates IV 4 7 und IV 7 1 ausdrücklich als einheimischen von den Arabern gebrauchten Namen Petras Ἄρκη oder richtiger [Ἀ]ρεκέμη. Er erklärt, die Stadt heiße so nach ihrem Erbauer Ῥέκεμος. Das ist der Num 31 8 genannte Midianiterkönig רֶקֶם. Dieselben Angaben macht EUSEBIUS, der Onomastikon ed. KLOSTERMANN 144 7 zu Ῥεκέμ bemerkt: αὕτη ἐστὶν Πέτρα πόλις τῆς Ἀραβίας ἧς ἐβασίλευσε Ῥοκόμ, ὃν ἀνεῖλον οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. An anderer Stelle (l. c. 36 13) beruft er sich ausdrücklich auf JOSEPHUS. Was bedeutet nun dieses רֶקֶם? WETZSTEIN im Anhang zu FRANZ DELITZSCHs Kommentar zu Jesaja 3. A. S. 696 und nach ihm HILDESHEIMER, Beiträge zur Geographie Palästinas S. 52 vermuten, es sei nichts anderes als das griechische ῥῆγμα „Spalt". Man denkt dabei natürlich an den *sīḳ* von Petra. Dann hätten aber die Griechen doch gewiß nicht noch einen andern Namen für die Stadt geschaffen! Nein, das Wort ist natürlich semitisch. Es kommt ja auch im Alten Testament als Name eines benjaminitischen Orts vor Jos 18 27. Und wenn der Midianiterkönig ein Heros Eponymos der Stadt רֶקֶם des JOSEPHUS ist, so hätten wir ja damit

eine Erwähnung dieser in lang vorgriechischer Zeit. Das ist aber um so wahrscheinlicher, als man doch stark versucht ist, bei dem ebenfalls Num 31 8 genannten „König" חור an den Berg הר, den heutigen *Nebī Hārūn*, und bei dem „König" רֶבַע an den نَقْب الرباعى *nakb er-rebā'ī* des NUWAIRĪ (s. Nouveau Journal Asiatique XV 1835 p. 33, vgl. auch DALMAN, Petra und seine Felsheiligtümer S. 28) zu denken. Wir müssen also jedenfalls zur Etymologie des Namens im Bereich des Semitischen bleiben. Da wird denn gewöhnlich der Stamm רקם „sticken", „bunt machen", beigezogen und der Ortsname רֶקֶם gedeutet als „die bunte" Stadt, sei es wie in LEVYS Chaldäischem Wörterbuch als von den bunten Flecken der Felder umgebene Stadt, sei es wie von DALMAN, Petra S. 23 im Hinblick auf den bunten Sandstein von Petra. SAMUEL KRAUSS verweist dem gegenüber in ZAW 1908, S. 245 auf den Stamm רגם رجم „steinigen" und erklärt רֶקֶם als die Steinstadt. Diese Etymologie ist sehr ansprechend. Und nur zur Ergänzung seiner Ausführungen sei hier doch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß die der Segolatform durchaus entsprechende arabische Bildung رُجْم *riğm* im heutigen Palästina eine häufige Lokalbezeichnung ist im Sinn von „Steinhaufen", vgl. den *riğm el-marā* in der *ruḥbe* (WETZSTEIN, Reisebericht über Hauran und die Trachonen S. 34), sowie die Indices zu BRÜNNOWS und v. DOMASZEWSKIS Die Provincia Arabia, Bd. I (1904) und Bd. II (1905) und zu MUSILS Arabia Petraea. רֶקֶם = رِجْم könnte dem Sinne nach zur Not wohl mit πέτρα wiedergegeben werden; ganz decken sich die Worte aber doch nicht. Weiter ist zu bedenken, daß ein Appellativum wie رجم nur mit einem Zusatz, der allerdings in gekürzter Wendung oft weggelassen werden mag, eine bestimmte Lokalität bezeichnen kann. Nun gibt uns die rabbinische Liste von palästinischen Grenzorten, die HILDESHEIMER in seinen Beiträgen zur Geographie Palästinas behandelt, ein רקם דחגרא, das aller Wahrscheinlichkeit nach mit Petra identisch ist. חגרא ist nichts anderes als das arabische *al-ḥağar* الحَجَر „der Stein". Dazu vergleiche man die Stelle PLINIUS, Naturalis Historia VI 156, wo er vom Busen von 'Akaba spricht: Sinus intimus in quo Laeanitae, qui nomen ei dedere. regia eorum Agra et in sinu Laeana vel, ut alii, Aelana. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß das hier genannte Agra Petra ist, wenn auch PLINIUS selbst, der die Nachricht gewiß aus einer älteren Quelle schöpft, an die Gleichsetzung nicht zu denken scheint. Schon EDUARD GLASER, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II 106 hat auf die Möglichkeit dieser Identifizierung hingewiesen. Nun liegt weit im Süden von

Petra an der großen Handelsstraße aus Jemen ein Abbild von Petra im Kleinen, mit denselben eigenartigen Grabfassaden, mit denselben nabatäischen Inschriften, offenbar ein wichtiger Grenz- und Umladeplatz für den petrăischen Handel; und dieser Platz heißt — חגרא الحِجْر *el-ḥeğr*. Es ist die von den Muslimen *madā'in Ṣāliḥ* genannte Felsenstadt an der Mekkabahn, vgl. DOUGHTY, Travels in Arabia Deserta I 104 ff.; EUTING, Nabatäische Inschriften S. 52 f. S. 14 ff.; AULER PASCHA, Die Hedschasbahn II 35 ff. Wir haben also die Reichshauptstadt des Handelsvolkes der Nabatäer mit dem Namen رجم الحجر, dessen zweiten Teil die Griechen mit πέτρα wiedergeben, und daneben die Handels-Kolonie mit dem Namen الحجر. Die Namen gehören zusammen, darüber kann kein Zweifel sein. Trotz der auffallenden Vokalisation *el-ḥeğr*, die nach den Lexicis den Sinn geben würde: verbotener, d. i. geheiligter oder beschützter Platz, und trotz des Alters dieser Aussprache, die durch das Haegra bei PLINIUS, das Εγρα bei PTOLEMAEUS bezeugt ist, dürfen wir חגרא = الحِجْر nicht von חגרא = الحَجَر = ἡ πέτρα trennen. Ja der Name der Kolonie weist geradezu darauf hin, wie die Mutterstadt geheißen haben muß.

الحَجَر *al-ḥağar* also ist das Wort, das die Griechen mit ἡ πέτρα wiedergaben. Nun kann *al-ḥağar* „der Stein" im Namen immer noch vielerlei bedeuten. Wir können es als nomen unitatis nehmen und denken an einen gewaltigen Stein, einen Burgfelsen. Das ist die Bedeutung, die uns beim griechischen πέτρα am nächsten liegt. Und die Griechen haben den Namen offenbar so verstanden. So schildert uns DIODORUS SICULUS XIX 95 97 die πέτρα der Nabatäer. Schade nur, daß seine Schilderung auf Petra so gar nicht stimmt. Daraus ist aber kaum zu folgern, daß DIODOR — wie FRANTS BUHL, Geschichte der Edomiter S. 34 meint — eine andere Lokalität im Auge habe, sondern nur, daß er seine ganze Weisheit aus dem Namen Petra herausgesponnen hat, s. DALMAN, Petra und seine Felsheiligtümer S. 44. Diese Kritik der Schilderung des DIODOR ist natürlich nicht zugleich eine Kritik seiner Deutung des Namens. Auch DALMAN denkt S. 42, daß der Name „ursprünglich einem Felsen bei der Stadt gelten wird", *al-ḥağar* kommt ja auch tatsächlich so vor, vgl. *ḥağar šurlān* im nördlichen Syrien. — Wer einmal Gelegenheit gehabt hat, staunend die einzigartigen Überreste von Petra zu sehen, die unzähligen Felsfassaden unbekannten Ursprungs, dem mag wohl die Vermutung kommen: Petra heißt die aus dem gewachsenen Stein, dem lebenden Fels gehauene Stadt. Das eben ist ja das Charakteristicum dieser Rätselstadt. Und die einzige Parallele, die wir kennen, heißt

— ebenfalls الحجر. — Statt an das Material der Stadt kann man wohl auch an die Beschaffenheit der Landschaft denken, an felsigen Grund und steinige Wüste. اهل الحجر sind ja nach LANE: the people of the desert, who dwell in stony and sandy places. — Und schließlich bleibt noch eine Möglichkeit, die uns freilich ferner liegt. Wir wissen, daß in Petra die Gottheit unter dem Bild eines Stein-Pfeilers oder -Würfels verehrt wurde. Da denken wir an الحجر الاسود „den schwarzen Stein" in der *ka'ba*. Sollte der Name am Ende das Gottheitssymbol bezeichnen?

Das bisher besprochene Material erlaubt uns nicht, irgendwelche Entscheidung zu treffen, wie das חגרא des Namens zu deuten ist. Nun kommt חגרא in der jüdischen Literatur auch sonst vor, vgl. HILDESHEIMER, Beiträge zur Geographie Palästinas, S. 67 f. Anm. 506. חגרא gibt an den dort mitgeteilten Stellen das שׁוּר des Alten Testaments wieder. Das aber ist der Name einer Lokalität, bzw. der Wüste gegen Ägypten hin. HILDESHEIMERS sprachliche Erklärung חגרא = שׁוּר = Mauer[1] ist sachlich doch nicht eben einleuchtend. Dagegen ist daran zu erinnern, daß wir mit שׁוּר in der Gegend sind, in der die Hagar-Geschichte spielt, s. Gen 16 7 25 18. Und הָגָר darf man gewiß weder mit arabischem *hğr* هجر „verlassen"; III „auswandern" erklären (s. HUGO WINCKLER, Altorientalische Forschungen, 3. R. S. 414; EDUARD MEYER, Die Israeliten, S. 328), noch mit südarabisch-äthiopischem *ḥağar* ሀገር „Stadt", sondern trotz des ה mit حجر „Stein". Die Heimat der ismaelitischen Beduinenstämme ist doch nicht eine Stadt, sondern die steinige Wüste, das Felsland; sie sind die اهل الحجر s. o. Diese Etymologie ist offenbar auch in Gal 4 25 vorausgesetzt. — Nicht bloß westlich der Araba hausen die Söhne der Hagar, sondern auch östlich s. Gen 25 12—18 und dazu besonders ED. GLASER aaO. II 438 ff., auch ED. MEYER aaO. S. 322 ff. Mit den ostjordanischen Stämmen Israels schlagen sich die הַגְרִיאִים herum nach I Chr 5 10 19 20. Neben den Nabatäern nennt die Αγραιοι PTOLEMAEUS V 19 2. Und HIERONYMUS (ep. ad Dardanum CXXIX, MIGNE, Patrol. lat. 22 p. 1104) erwähnt Arabes et Agarenos, quos nunc Sarracenos vocant, in vicinia urbis Hierusalem. Die Gegend von Petra selbst ist gemeint, wenn im samaritanischen Josuabuch (Chronicon Samaritanum ed. JUYNBOLL S. ٤٨, vgl. S. 187 und 326) von Hadrian erzählt wird وبنا بلد فى الحاجر condidit urbem in al-Ḥādschir. Es kann sich dabei nur um Petra handeln, das auf Münzen auch Ἀδριάνη heißt; Hadrian gilt als besonderer Gönner bzw. Neubegründer der Stadt.

[1] Selbst wenn שׁוּר ursprünglich eine Grenzmauer bezeichnet, vgl. ED. MEYER, Die Israeliten, S. 101. Anm. 1, ist es im Alten Test. jedenfalls Eigenname einer Landschaft.

Also ein ganzes großes Gebiet — es deckt sich wohl mit dem nabatäischen Kulturbereich — trägt den Namen הגר oder חגר und im besonderen haftet der Name an den beiden wichtigsten Punkten dieser Kultur. In den obigen Ausführungen ist auch schon klar geworden, in welchem Sinn wir den Namen zu fassen haben. חגר ist die „steinige" Stadt oder Landschaft, Petra und Petraea.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die Araber, die sich als Söhne des Steinlands bezeichnen, die Gottheit in der Form eines Steines verehren. Der Steinblock, der erst in fortgeschrittenen Verhältnissen die Gestalt eines Würfels oder Pfeilers annimmt, ist offenbar nichts anderes als der Repräsentant des Steinlands. Es liegt auch nahe, die Geburt des Ismael aus der Hagar mit der nach EPIPHANIUS in Petra gefeierten Geburt des Dusares aus der Χααβου (dem Steinwürfel) zusammenzustellen. Daß das חגר in dem Namen auf das Gottheitssymbol geht, ist nicht wahrscheinlich, höchstens insofern, als man im Begriff des Steinlandes implicite auch die Gottheit mitdachte.

Als eigentlicher Name von Petra hat sich uns nicht bloßes חגרא ergeben, sondern רקם דחגרא = رِجْم الحَجَر. Je nach dem Zusammenhang kann der Name gekürzt werden. Wenn Petra neben *madā'in Ṣāliḥ* genannt wird, liegt der Nachdruck natürlich auf dem ersten Bestandteil des Namens. Diese beiden Orte sind doch vermutlich im Mišna-Traktat Giṭṭin 1 1 mit den Worten הרקם und החגר gemeint. Umgekehrt ist der zweite Teil des Namens das wesentliche, wenn רקם דחגרא einem רקם [ד]גיאה gegenübergestellt wird. Mit diesem Ausdruck geben die Targume und die alte syrische Übersetzung das atl. קדש ברנע wieder, wie bei ihnen einfaches רקם dem nacktem קדש entspricht. Der Gebrauch erklärt sich aus der falschen Lokalisierung des Wüstenzugs. Und es ist wohl allgemein zugegeben, daß רקם גיאה die Γαῖα πόλις τῇ Πέτρᾳ παρακειμένη des EUSEBIUS ist, das heutige *el-ǧi*. Dieser Ort aber hat nach den eingehenden Ausführungen DALMANs (Petra S. 26 ff.) die für einen Handelsplatz günstige Lage, die dem eigentlichen Petra abgeht. Wir werden uns Petra und Gea als eine Art Doppelstadt zu denken haben. Das kommt in den Namen רקם דחגרא und רקם גיאה deutlich zum Ausdruck. Steht das fest, so wird man auch in dem Wort גיאה kaum etwas anderes als das hebräische גַּיְא „Tal" sehen können.

Der Sachverhalt ist also folgender: es gibt im Lande חגר, im nabatäischen Kulturgebiet, zwei Städte, an denen dieser Name in besonderer Weise haftet, das weniger bekannte *el-ḥeǧr* الحِجْر im Innern Arabiens,

und die berühmte früh hellenisierte Handelsmetropole und nabatäische Reichshauptstadt *riğm al-ḥağar* رجم الحجر. Die letztere hat eine Vorstadt, in der sich der Geschäftsverkehr abspielt, mit der sie zusammengefaßt werden kann in dem Namen רקם (genauer wohl mit Artikel). Wenn man von der Hauptstadt im Felsengebirge, dem schwer zugänglichen רקם דחגרא, die Vorstadt im weiten Kessel unterscheiden will, so nennt man diese als offene Talstadt רקם דגיאה. An Ort und Stelle wird man begreiflicherweise meist das רקם weggelassen haben, und so wurden die Namen bei den Griechen Γαῖα und, indem sie das חגרא übersetzten, Πέτρα.

Man hat für den griechischen Namen der Stadt bisher verschiedene andere semitische Vorbilder finden wollen. Es ist an sich gar nicht unmöglich, daß die Stadt im Laufe ihrer Geschichte je nach dem Dialekt des jeweilen herrschenden Stammes auch ihren Namen verändert hat. Doch ist natürlich im einzelnen zu prüfen, ob wirklich genügender Grund vorliegt, in dem betreffenden Namen Petra zu erkennen. DALMAN aaO. S. 42 schließt aus der LXX = Wiedergabe von II Chr 26 7 (Πέτρα für גור בעל lies צור בעל) auf einen alten Namen צור. Und diese Vermutung wird scheinbar unterstützt durch die oben schon angeführte Stelle Num 31 8, wo zwischen רקם und חור als Midianiterkönig auch ein צור genannt ist. Allein gerade hier ist צור ja ganz deutlich von רקם unterschieden. Und die Beweiskraft der ersten Stelle ist doch nicht sehr groß. Dazu kommt, daß צור am ehesten einen einzelnen Burgfelsen bezeichnen wird, was ja wohl gut dem griechischen Namen Petra entsprechen würde, nicht aber der Lage der Stadt.

Herkömmlich ist es, in atl. הַסֶּלַע den hebräischen Namen von Petra zu sehen. Neuerdings ist aber mehrfach darauf hingewiesen worden, daß keine einzige atl. Stelle wirklichen Anlaß zur Identifizierung von הַסֶּלַע mit der Stadt Petra geben kann, vgl. BUHL, Geschichte der Edomiter, S. 34 f.; DALMAN aaO. S. 42 f. Dem gegenüber können Versuche wie die von VINCENT in Revue Biblique VII, 586 f. und nach ihm SZCZEPANSKI, Nach Petra und zum Sinai S. 116, diese Gleichsetzung zu retten, kaum auf Zustimmung rechnen. Dagegen kennen die arabischen Geographen und Historiker tatsächlich ein حصن بوادى موسى من جبال الشراة من اعمال الشوبك بالشام d. h. ein Schloß im *wādi Mūsā* im Gebirge *eš-šerāt* in den Distrikten von *eš-šōbek* in Syrien mit dem Namen سَلْع *sal'* (so nach JĀḲŪTs Muštarik hsg. von WÜSTENFELD S. 252). NÖLDEKE scheint ZDMG 25 260 daraus zu schließen, daß sich der Name der alten Stadt הַסֶּלַע aus II Reg 14 7 bis ins späte Mittelalter erhalten

habe. Nun ist aber auffällig, daß das Schloß *salʿ*, soweit ich sehe, erst seit der Kreuzzugszeit erwähnt wird. Außer in JĀḲŪTs († 626/1229) Muštarik, woraus die Notiz in den Ḳāmūs übernommen zu sein scheint, und in JĀḲŪTs Muʿǧam al-buldān findet sich das Schloß erwähnt in ABU ŠĀMAs († 665/1268) Kitāb ar-rauḍatain (Recueil des Historiens des Croisades Or. IV 303 und 382), in IBN AL-AṮĪRs († 630/1234) Kāmil (Recueil des Historiens des Croisades Or. I 734 800) und in DIMAŠḲĪs († 727/1327) Nuḫbat ed-dahr ed. MEHREN S. 213[1]. Es kann nun freilich Zufall sein, daß die Lokalität in der älteren arabischen Literatur nicht erwähnt ist. Aber wie dem auch sei, auf jeden Fall liegt der Verdacht sehr nahe, daß auch der Name הַסֶּלַע erst nachträglich mit der Geschichte von Num 20 nach Petra übertragen wurde. Vielleicht hat gerade die Lokalisierung des Moseswunders an diese Stelle dazu geführt, קדש in Petra zu suchen. Sie ist gewiß sehr alt. Jedenfalls ist sie EUSEBIUS wohl bekannt, vgl. Onomastikon ed. KLOSTERMANN 176 7. Daß auch den Arabern des Mittelalters Petra durch die Geschichte von dem wasserspendenden Fels denkwürdig ist, zeigt am schönsten JĀḲUT, Muʿǧam al-buldān IV 879: „Wādi Mūsā ist ein schönes Tal, reich an Ölbäumen[2]. Es ist Tal Mosis genannt, weil er, als er mit den Israeliten aus (der Wüste) *at-tīh* herauskam, den Stein bei sich hatte, den Gott im Koran erwähnt hat. Wenn er weiterzog, nahm er ihn mit sich und ging fort. Und wenn er Halt machte, warf er ihn zu Boden; da entsprangen von ihm zwölf Quellen, die sich verteilten nach den zwölf Stämmen. So wußte jedermann seinen Tränkplatz. Und als er (Moses) in dieses Tal kam und sein Ende nahe wußte, da warf er ihn hieher nieder und schloß ihn hier in den Berg ein. Da entsprangen von ihm zwölf Quellen und verteilten sich nach zwölf Ortschaften, jede Ortschaft für einen der Stämme. Dann starb Moses, und der Stein blieb auf sein Geheiß dort. Der *ḳāḍī* Ǧamāl ad-dīn abū 'l-Ḥasan ibn Jūsuf hat mir berichtet, daß er ihn dort gesehen habe, er habe die Größe eines Ziegenkopfs, und an diesem ganzen Berg gebe es nichts Ähnliches". Diese tolle Geschichte geht in ihren Anfängen wohl weit zurück. Der wandernde wasserspendende Fels ist ja schon I Kor 10 4 erwähnt. Die oben beigezogene Koranstelle (II 58 s. auch VII 160) dagegen hat die phantastischen Zutaten nicht. Was in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit ist, ist, daß die Araber des späten Mittelalters tatsächlich der Moses-Tat bei Petra gedachten. Weiter ist

[1] Diese Aufzählung macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[2] Diese Bemerkung ist auffallend; denn nach STRABO gedeihen dort die Oliven nicht recht, was nach DALMAN l. c. S. 1 u. 46 noch heute sich bestätigt.

zu bemerken, daß man als Resultat der Moses-Tat nicht den *sīḳ*, sondern eine oder mehrere Quellen ansah. Das ist noch deutlicher in der von QUATREMÈRE mitgeteilten NUWAIRI-Stelle (Nouveau Journal Asiatique XV 1835 p. 36), wo der *sīḳ* deutlich geschildert wird, die von Moses aus dem Felsen gelockte und sanierte[1] Quelle aber davon offenbar ziemlich entfernt gesucht wird. Für diese späte Zeit gilt also jedenfalls nicht, was DALMAN aaO. S. 42 — allerdings für viel früher — behauptet, daß der *sīḳ*, der Felsenriß, die an Moses erinnernde Merkwürdigkeit von Petra gewesen sei. Zu DALMANs Vermutung würde es allerdings trefflich passen, wenn man das hebräische סֶלַע mit „Klamm" übersetzen dürfte, was aber doch trotz WETZSTEIN kaum angeht; und DALMAN selbst sucht הַסֶּלַע ja an anderer Stelle. — Doch zurück zu unserer Hauptfrage! Man hat also noch im späten Mittelalter in die Gegend von Petra die Moses-Tat verlegt. Dann beweist das Vorkommen des Namens *salʿ* dort gar nichts für ein atl. הַסֶּלַע an derselben Stelle. Der Name kann ebensogut — früher oder später — mit oder nach der Legende hierher übertragen worden sein. Übrigens weist auch dieser Name am ehesten auf einen hochragenden Fels hin; und in den arabischen Berichten ist *salʿ* dem entsprechend nirgends die Ruinenstätte des alten Petra, sondern ein Kastell im Gebiet des Mosesbachs wie das oft daneben genannte *al-wuʿaira*. Wo das Schloß *salʿ* genauer zu suchen ist, wissen wir leider bis jetzt nicht. Denn *ḫirbet silʿ* bei *bṣēra* mag wohl für הַסֶּלַע II Reg 14 7 = יָקְתְאֵל passen; die mittelalterliche Burg aber kann nicht so weit vom *wādi Mūsā* entfernt gewesen sein.

Wenn das *salʿ* der Araber nicht die Ruinenstätte bezeichnete, wie hieß diese dann bei ihnen? Früher wollte man wohl den alten Namen רקם in الرقيم *er-raḳīm* fortleben sehen. Doch wird diese durch die Legende von den Sieben Schläfern berühmte Lokalität von den arabischen Geographen deutlich an eine ganz andere Stelle verlegt; und genauere Kenntnis des Landes wie der Literatur mußten den Irrtum aufklären; vgl. hierzu SCHULTENS, Index Geographicus zu BOHADDINI Vita Saladini s. v. Erracimum; HILDESHEIMER aaO. S. 54 Anm. 391; ROBINSON, Palästina III 760 f.; LE STRANGE, Palestine under the Moslems S. 277 Anm. Wenn THIETMAR um 1200 die vallis Moysi der Franken Archim nennt, so ist das offenbar nichts als eine gelehrte Altertümelei im Anschluß an JOSEPHUS. Die arabischen Autoren haben wie heute noch die einheimische Bevölkerung des Landes die Reste der Stadt mit dem Namen

[1] Offenbar Verquickung mit der Erzählung Ex 15 25; vgl. AUGUST WÜNSCHE, Aus Israels Lehrhallen I 179.

des ganzen Talsystems *wādi Mūsā* belegt und, wenn sie aus der Umgebung herausgehoben werden sollten, sie wohl als *madā'in beni 'Isrā'īl* „Israelitenstädte" bezeichnet, vgl. NUWAIRĪ (Nouveau Journal Asiatique XV 1835 p. 33).

Zum Schluß sei noch einmal an die Geschichte des Moseswunders erinnert. Aus dem wasserspendenden Fels ist im Laufe der Entwicklung ein kleiner transportabler Stein geworden, der in den Berg eingelassen bei Petra zu sehen ist. Ist es etwa eines der Pfeiler-Reliefs, der eigentümlichen Gottheits-Symbole von Petra? Schon Muhammed bezeichnet (Koran II 57) den Wasserspender mit dem Wort الحَجَر *el-ḥağar*. Vielleicht deshalb, weil der Ort, an dem das Wunder geschah, رجم الحجر hieß, רקם דחגרא!

[Abgeschlossen 20. Februar 1910.]

Miscellen.

Von Prof. Dr. Eb. Nestle in Maulbronn.

1. Die Bibel des Josephus.

Der von A. MEZ mit so schönem Erfolg unternommene Versuch, die Bibel des JOSEPHUS mit der unsrigen zu vergleichen, scheint keine Nachahmung, Fortsetzung und Vollendung hervorgerufen zu haben. Und doch wäre eine solche Arbeit höchst dankenswert. Es kann doch nicht jeder jedesmal, wenn er an eine Bibelstelle oder biblische Frage kommt und wissen möchte, wie sich JOSEPHUS dazu stellt, seine Schriften ex professo aufs neue durcharbeiten.

Ein Beispiel! Ich habe mit meinen Schülern im Religionsunterricht die Simsonsgeschichte durchzugehen. Ich schlage JOSEPHUS nach und finde bei seiner Durchsicht auf vier Fragen keine Antwort:

1. Wie kommt JOSEPHUS dazu, zum Namen Σαμψών zu sagen: ἰσχυρὸν δ' ἀποσημαίνει τὸ ὄνομα?

2. Wie kommt er zu den drei Honigwaben, die S. seiner Braut bringt? Πάλιν τε ἀπιὼν πρὸς τὴν κόρην ἐπιτυγχάνει σμήνει μελιττῶν ἐν τῷ στήθει τοῦ λέοντος ἐκείνου νενοσσευκότων, καὶ ἀνελόμενος τρία μέλιτος κηρία σὺν τοῖς λοιποῖς δώροις οἷς ἐκόμιζε δίδωσι τῇ παιδί.

Nachher nochmals: μηνύει τὰ περὶ τὴν ἀναίρεσιν αὐτῇ τοῦ λέοντος καὶ ὡς τὰ τρία βαστάσας ἐξ αὐτοῦ κηρία μέλιτος γεγονότα κομίσειεν αὐτῇ.

Wenn der Honig der Philisterin und wohl auch ihren Gästen zu gut gekommen war, dann ist das Rätsel noch begreiflicher.

3. Las JOSEPHUS Jdc 14 10 wirklich כְּיִרְאָתָם statt כִּרְאוֹתָם, wie die eine G-Rezension ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτοὺς αὐτόν statt ὅτε εἶδον αὐτόν, wie schon FIELD anzunehmen geneigt war, der zur ersten Lesart bemerkt: Lectioni favet Josephus (Antiq. V, 8, 6) rem sic narrans: Τῶν δε Θαμνιτῶν παρὰ τὴν εὐωχίαν τὴν τῶν γάμων .... διὰ δέος τῆς ἰσχύος τοῦ νεανίσκου τριάκοντα δόντων αὐτῷ τοὺς ἀκμαιοτάτους, λόγῳ μὲν ἑταίρους ἐσομένους, ἔργῳ δὲ φύλακας, μή τι παρακινεῖν ἐθελήσειε.

4. Wie kommt JOSEPHUS dazu, an die Simsongeschichte unmittelbar die der Ruth anzuschließen? Hatte er die Anhänge nicht in seiner Bibel und das Büchlein Ruth unmittelbar hinter den Richtern?

Es ist selbstverständlich, daß die Arbeit nur von einem gemacht werden kann, der mit der exegetischen (haggadischen) Literatur der Juden vertraut ist. Von einem solchen, knapp und doch vollständig ausgeführt, wäre sie sehr dankenswert.

2. Adam bei Symmachus und Theodotion.

Den S. 72 aufgezählten 8 Fällen über das erste Vorkommen dieses Worts als Eigennamen bitte ich — und zwar gleich an zweiter Stelle — SYMMACHUS und THEODOTION einzufügen, die nach FIELD schon in 2 7 τὸν Ἀδὰμ und καὶ ἐγένετο Ἀδὰμ [ἄνθρωπος] haben. So bekommen wir nicht weniger als 9 Varianten.

3. I Samuelis nach Ben Chajjim und Kittel.

Die offenbar vom Herausgeber inspirierte buchhändlerische Ankündigung der 2. Auflage von KITTEL's Biblia Hebraica sagt:

„Der Text ruht auf dem eigens für dieses Bibelwerk mit peinlichster Genauigkeit verglichenen massoretischen Mustercodex, der editio Bombergiana (1524/5)."

Damit man sich darüber ein Urteil bilden könne, stelle ich einfach die Lesarten von BEN CHAJJIM und KITTEL einander gegenüber, und wähle dazu ein Buch, das der Herausgeber selbst bearbeitet hat, bei dem er also doppelt und dreifach Gelegenheit und Anlaß hatte seinen Mietling zu kontrollieren und zu korrigieren.

Die lateinischen Buchstaben bezeichnen die Wörter im Verse, x y z die drei letzten.

		Ben Chajjim	Kittel
1)	1 9 d	אכְלָה	אכְלֳה
2)	19 a	plene	def.
3)	22 k	Meteg-Rebia	Munach-Zaqef
4)	2 2 d	Maqqef	Munach
5)	9 f	פ (rafe)	פּ (Dag.)
6)	14 k	Munach	Maqqef
7)	16 e	ī def.	î plen.
8)	17 l	Meteg	Munach
9)	24 c	Tel. qet.	Tel. ged.
10)	3 2 a	Qadma	Pasta
11)	8 b	Merka	Munach
12)	19 z	אֲרְצָה	אֲרְצָֽה
13)	4 1 o	העֲזר	העְזר
14)	7 z	plene	def.
15)	20 h	Meteg-Maqq.	Mun.
16)	5 8 g	def.	pl.
17)	6 18 e	Mun.	Mahp.
18)	7 6 b	Zaqef	fehlt
19)	6 c	Merka	fehlt
20)	10 k	Munach	mit Pasek
21)	14 m	Maq.	Maq. m. Qadm.
22)	8 4 a	Zaq.	Zaq. m. Qadm.
23)	20 z	ē def.	ê pl.
24)	22 d	Pasta	Zaqef
25)	9 4 f	Milra	Milel
26)	6 o	def.	plene
27)	6 p	def.	pl.
28)	6 s	rafe	Dag.
29)	20 a	ולְאת'	וְלָאת'
30)	21 g	Milra	Milel
31)	22 h	כ raf.	Dag.
32)	24 u	Mun.	M. mit Pas.
33)	10 2 h	pl.	def.
34)	18 p	pl.	def.
35)	11 2 b	def.	pl.
36)	2 f	pl.	def.

	Ben Chajjim	Kittel
37) 12 8 f	ō def.	ô pl.
38) 8 t	î pl.	ī def.
39) 12 b	Maqq.	Mun.
40) 25 z	Milel	Milra
41) 13 2 g	Qadma	Pasta
42) 5 y	Maqqef	Merka
43) 14 3 n	הֹ	ו
44) 23 y	Nichts	Maqq.
45) 30 m	Met. u. Maq.	Merka
46) 32 f	Merka	Darga
47) 41 xy	Merk.-Tif.	Tif.-Merk.
48) 45 y	Merka	nichts
49) 46 xy	M.-Tif.	Tif.-M.
50) 15 1 h	חֱ	חָ
51) 30 f	Met.-Maq.	Merka
52) 32 o	Qames	Patach
53) 35 b	Munach	Merka
54) 16 7 p	Dag. f. conj.	nichts
55) 11 uv	Maq. Merk.	Merk. Met. Maq.
56) 17 l	ō def.	ô pl.
57) 17 31 f	def.	pl.
58) 34 y	זה	שה
59) 37 e	ג	גֿ
60) 40 g	Mun.	Met. Maqq.
61) 18 7 z	תיו	תו
62) 9 z	אֱ	אֶ
63) 10 k	בּ	ב
64) 19 b	Tebir	Merka
65) 19 5 c	Gereš	Qadma
66) 15 z	pl.	def.
67) 18 z	ו	י
68) 19 y	Acc. bei ו	Acc. bei י
69) 20 1 c	dto.	dto.
70) 18 b	Merka	Tifcha
71) 21 r	nichts	Paseq
72) 21 8 l	def.	pl.
73) 10 z^1	בַזֶה	בָזֶה
74) 13 z	Qames	Patach
75) 16 x	def.	pl.
76) 22 6 k	def.	pl.
77) 10 d	def.	pl.
78) 14 y	Patach	Qames
79) 15 g	לי	לִי
80) 23 1 a	def.	pl.
81) 13 h	pl.	def.
82) 25 ef	Mun.-Zaq. q.	Mahp.-Past.
83) 24 12 g	Geres	Tifcha
84) 25 12 g	pl.	def.
85) 22 g	pl.	def.
86) 28 ef	Mun. Met. Maq.	Maq. Mun.
87) 34 f	Munach	Pasta
88) 37 f	Sere	Segol
89) 39 c	Mun.	Maq.
90) 26 1 z	pl.	def.
91) 3 h	pl.	def.
92) 5 z^1	מַעְגָּל	מַעְגָּל
93) 7 l	dto. גֿ	גּ
94) 23 g	אֲ	אֱ
95) 27 1 i	Maqq.	Mun.
96) 1 o	Mun.	Met. Maqq.
97) 1 x^1	קּ	ק
98) 10 z	def.	pl.
99) 28 6 z	pl.	def.
100) 8 q	סָ	סֶ
101) 15 z^1	def. 1°	pl.
102) 15 ab^2	Maq. בֲ	Mun. בְ
103) 19 h	Zaq. gad.	Zaq. qat.
104) 24 i	Milra	Milel
105) 29 6 p	pl.	def.
106) 30 2 x	Zaq. qat.	Zaq. gad.
107) 6 c	Rebia	Zaq. qat.
108) 8 i	pl.	def.
109) 13 m	Milel	Milra
110) 14 x	Qames	Patach
111) 17 l	Tel. ged.	Tel. qet.
112) 22 x^1	Met. Maq.	Mun.
113) 26 e	וַ	וָ
114) 31 4 e	Merka	Met. Maq.
115) 5 c	כֵּ	כֵ

In diese Liste habe ich absichtlich auch diejenigen Stellen aufgenommen, wo KITTEL mit Recht von BEN CHAJJIM abweicht; wer aber die Liste prüft, wird finden, daß diese einen verschwindenden Bruchteil ausmachen. An weitaus den meisten erklärt sich die Verschiedenheit dadurch, daß KITTEL einfach GINSBURG abdruckt und BEN CHAJJIM in der flüchtigsten Weise verglichen wurde.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

Theologischer Jahresbericht. XXVIII. Bd. 1908. II. Abt.: Das Alte Testament, bearbeitet von VOLZ. Leipzig 1909. IV, 92 S. Gr.-8°.

KITTEL, R., Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts. Mit 6 Tafeln u. 10 Abbildungen im Text. Leipzig 1910. VIII, 224 S. 8°.

ROGERS, W. R., Fifty Years of Old Testament Research, s. The Review and Expositor, a Baptist Theological Quarterly VII No. 1 (Januar 1910), S. 101—111.

† ALFORD, B. H., Old Testament History and Literature. London 1910. 338 S. 8°.

BRODIE BROCKWELL, C. A., The Bible and the Critic, The University Magazine Canada December 1909. 24 S.

EERDMANS, B. D., Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus. Giessen 1910. III, 147 S. Gr.-8°.

† HETZENAUER, M., Introductio in librum Genesis in qua etiam de authentia Pentateuchi necnon de inspiratione et interpretatione scripturae agitur. Graecii et Viennae 1910. VII, 120 S. Gr.-8°.

† LIAS, J. J., Is the so-called ‚Priestly Code' postexilic?, s. BS Jan. 1910 S. 20—46.

MATTHES, J. C., Roomsch-Katholieke Bijbelcritiek, s. TThT VIII (1910), Heft 1, S. 80—85.

† SIMON, L., Aspects of the Hebrew Genius. A Volume of Essays on Jewish Literature and Thought. London 1910. 238 S. 8°.

2. Text und Übersetzungen.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt von H. GRESSMANN, H. GUNKEL, M. HALLER, H. SCHMIDT, W. STÄRK u. P. VOLZ. 3. Lieferung: aus II, a Älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels von H. GRESSMANN S. 113—192. Göttingen 1910.

APTOWITZER, V., Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta (Schluß), s. Hakedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), S. 4—17.

BURKITT, F. C., Saint Augustine's Bible and the Itala, s. JThSt XI No. 42 (Jan. 1910), S. 258—268.

FRIEDMANN, M., ספרות התלמוד והמדרש ע״ד פסוקי התורה [= Die Verseinteilung der Bibel nach dem Talmud und Midrasch], s. Hakedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 30—38.

GASELEE, S., Notes on the Coptic Versions of the LXX, s. JThSt XI No. 42 (Jan. 1910), S. 246—257.

HAUTSCH, E., Der Lukiantext des Oktateuch. Heft 1 der: Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Berlin 1910. 28 S. Lex.-8°.

PROCKSCH, O., Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten (= Beitr. zur Wissensch. vom Alten Test. hrsg. von R. KITTEL Heft 7). Leipzig 1910. III, 136 S. 8°.

3. Altes Testament und Altertum.

DELITZSCH, FRIEDR., Handel und Wandel in Altbabylonien. Mit 30 Abbildungen. Stuttgart 1910. 60 S. Gr.8°.

KLUGE, TH., Die Lykier. Ihre Geschichte u. ihre Inschriften. Mit 5 Abbildungen und Kärtchen der Fundorte (= AO 11. Jahrg. Heft 2). Leipzig 1910. 32 S. 8°.

† KÖNIG, E., Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt, s. NKZ 1910, 2, S. 127—136.

LUCKENBILL, D. D., Some Hittite and Mittanian Personal Names, s. American Journ. of Sem. Lang a. Lit. XXVI No. 2 (Jan. 1910) S. 96—104.

ZEHNPFUND, R., Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstädten. Mit 16 Plänen der Ruinenfelder u. drei Abbildungen (= AO 11. Jahrg. Heft 3/4). Leipzig 1910. 72 S. 8°.

4. Exegese.

[BESREDKA] הָנוּ סִינִים נוספות למחברת „עט שקר סופרים״, אלימלך בעזרעדקי (וועקסלער) דראָהאָביטש (גאליציען) ה׳תר״ע. 137 S. Gr.-8°.

† WABNITZ, A., Quelques observations exégétiques, s. RThQR 1909, 6, S. 566—574.
† HETZENAUER, M., Commentarius in librum genesis (Studium biblicum utriusque testamenti catholicum. Libri exegetici). Graz 1910. CXXXVI, 694 S. Gr.-8°.
† MAGOUN, H. W., The Glacial Epoch and the Noachian Deluge III, s. BS Jan. 1910 S. 105—119.
† WIENER, H. M., The Answer of Textual Criticism to the Higher Criticism of the Story of Joseph I, s. BS Jan. 1910 S. 59—69.
OBBINK, H. TH., Het Exodus-Vraagstuk II., s. ThT 1910, 1, S. 127—161.
PUUKKO, FILEMON, Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung (= Beitr. zur Wissensch. vom Alten Test. hrsg. von R. KITTEL Heft 5). Leipzig 1910. VIII, 303 S. 8°.
HAUPT, P., Die Posaunen von Jericho, s. WZKM 1909, 3/4, S. 355—365.
SAVIGNAC, FR. M. R., La conquète de Jéricho (Josué VI, 1—20), s. RB 1910 No. 1 (Jan. 1910), S. 36—53.
BALL, C. J., Cushan-rishathaim (Judg. III, 7—11), s. ET XXI No. 4 (Jan. 1910), S. 192.
HAYDN, H. M., A Suggestion as to the First Form of II Kings 13, s. American Journ. of Sem. Lang. a. Lit. XXVI No. 2 (Jan. 1910) S. 73—80.
DAY, EDW., Is the Book of Hosea Exilic?, s. American Journ. of Sem. Lang. a. Lit. XXVI No. 2 (Jan. 1910) S. 105—132.
† LOCKERT, E., Le prophète Amos. Cahors 1909. IX, 175 S. 8°.
BEWER, J. A., Note on Amos 2_7^a, s. JBL XXVIII (1909) II S. 200—202.
† DRIVER, S. R., The Method of Studying the Psalter, s. Exp Jan. 1910 S. 20—41; Febr. 1910 S. 114—131.
VAN GILSE, JB., Bewerkte Psalmen, s. TThT VIII (1910), Heft 1, S. 45—79.
PEISER, F. E., Zu meiner Glossentheorie [— bes. an Ps 16 exemplifiziert — K. M.], s. OLZ 1910 Nr. 1 Sp. 1—6.
GÄRTNER, H., Der dramatische Charakter des Buches Hiob u. die Tendenz desselben. Dissert. Berlin 1909. 122 S. 8°.
CASPARI, W., Eine Dittographie in Hiob 38_8 und ihre Begleiterscheinungen, s. ZDMG LXIII (1909), IV. Heft, S. 688—698.
† DAWSON, J. E., Lenten Readings on the Book of Ruth. London 1910. 94 S. 8°.
† DAVIES, T. W., Ezra, Nehemiah and Esther (Century Bible). London 1909. 390 S. 12°.
† TORREY, CH. C., Ezra Studies. Chicago 1910. XV, 346 S. Gr.-8°.
DAVIES, T. WITTON, 'Stones of Rolling' [Ezr 5_8], s. ET XXI No. 6 (März 1910), S. 283.
† HARRIS, J. R., The Odes and Psalms of Solomon. New first publ. from the Syriac Version. Cambridge 1909. V, 154 S. Gr.-8°.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BARTH, J., Etymologisches zu einigen Mischna-Wörtern, s. Hakedem III. Jahrg. No. 1—2. (März—Juni 1909), S. 1—3.
BAUER, L., Das Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters u. des Fellachen. Grammatik, Uebungen u. Chrestomathie. 2., vollst. umgearb. Aufl. Leipzig 1910. X, 256 S. 8°.
† CASSEL, D., Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 8. Aufl. Breslau 1909. VI, 360 S. Lex.-8°.
HERSCHBERG, A. Sch., הצמר והפשתה בימי המשנה והתלמוד [= „Zemer" und „Pišta" zur Zeit der Mischna und des Talmuds], s. Hakedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909) hebr. Teil, S. 7—29.
JOÜON, PAUL, Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle, s. Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth IV (1910), S. 1—32.
KÖNIG, ED., Hebräisches u. aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung u. Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen, sowie der massoretischen Randbemerkungen u. einem deutsch-hebr. Wortregister. Erste Lieferung. Leipzig 1910. VII, 192 S. Lex.-8°.
LANGDON, ST., Concerning the Element *la* in Babylonian Names, s. OLZ 1910 Nr. 1 Sp. 12—15.
MEISSNER, BR., Seltene Assyrische Ideogramme. Mit assyrischem und sumerischem Wörterverzeichnis [= AB XX]. Leipzig 1910. XX, 721 S. 4°.
NESTLE, EB., Spiritus asper und lenis in der Umschreibung hebräischer Wörter, s. Philologus 1909, S. 456—463.
NACHT, J., Euphémismes sur la femme dans la littérature rabbinique, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 36—41.
SEYBOLD, C. F., Zum syrischen Lexicon, s. Rivista degli Studi Orientali Vol. II (1909) S. 805—810.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

JORDAN, L. H., Comparative Religion, a Survey of its Recent Literature. Second Section 1906—1909. Edinburgh 1910. 72 S. 8°.

† ADAMS, J., Israels Ideal; or, Studies in Old Testament Theology. Edinburgh 1910. 244 S. 8°.

BADÉ, WILL. FRED., The Growth of Ethical Ideals in Old Testament Times, s. Biblical World, Vol. XXXIII, No. 3, March 1909, S. 182—190.

† BOIS, H., Les origines de l'idée de Dieu (suite et fin), s. RThQR 1909, 6, S. 533—565; 1910, 1, S. 29—60.

BOISSIER, ALFR., Présages fournis par certains insectes, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 352—364.

† CASPARI, W., Die Pharisäer bis an die Schwelle des Neuen Testaments (= 7. Heft von Bibl. Zeit- u. Streitfragen, hrsg. von Prof. D. FRDR. KROPATSCHECK. V. Serie). Gr.-Lichterfelde. Berlin 1909. 52 S. 8°.

CUMONT, FR., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig u. Berlin 1910. XXIV, 344 S. 8°.

DAICHES, S., Balaam—a Babylonian bārū, s. Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 60—70.

DHORME, P., *Nin-ib*, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 365—369.

DUHM, B., Das kommende Reich Gottes. Vortrag. Tübingen 1910. 38 S. 8°.

† EISELEN, F. C., Prophecy and Prophets in their Historical Relations. New York 1909. 331 S. 8°.

† EISENBERG, J., Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende, ins Hebr. übertr. 1. Lfg.: Hiob und Moses. Leipzig 1910. IV, 40 S. Gr.-8°.

FRANK, C., Das Symbol der Göttin *Geštinna*, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 164—169.

† GOLAY, E., A propos du second commandement. Israël eut-il des images de Jahveh?, s. Revue de Théol. et de Phil. 1909, 5, S. 353—367.

GOLDZIHER, I., Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, s. ARW 1910, 1 S. 20—46.

† HEHN, J., Der israelitische Sabbath. 1. u. 2. Aufl. [= Bibl. Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Hrsg. von J. NIKEL u. J. ROHR. II. Folge, 12. Heft]. Münster i. W. 1909. III, 36 S. Gr.-8°.

JASTROW, M., jr., Another Fragment of the Ethana Myth, s. Journ. of the American Oriental Soc. XXX, 2 (März 1910) S. 101—131.

JEREMIAS, ALFR., Urim und Tummim. Ephod. Theraphim, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 223—242.

ILBERG, J., Zur gynaekologischen Ethik der Griechen, s. ARW 1910, 1 S. 1—19.

KOHLER, K., Verbot des Knochenzerbrechens, s. ARW 1910, 1 S. 153 f.

KOHLER, K., Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur, s. ARW 1910, 1 S. 75—84.

KÖNIG, E., Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung. Gütersloh 1910. 94 S. 8°.

KRISTENSEN, W. B., Over de godsdienstige beteekenis van enkele oude wedstrijden en spelen, s. ThT 1910, 1, S. 1—16.

KUGLER, F. X., Die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 304—309.

KÜNSTLINGER, D., Kamôš-al-'Uqaiṣir, s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), S. 18—20.

LÉVI, ISR., Le lait de la mère et le coffre flottant, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 1—13.

M'FADYEN, J. E., The Centralization of Israel's Worship, s. ET XXI No. 6 (März 1910), S. 264—266.

MILANI, LUIGI A., Sardorum sacra et sacrorum signa, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 310—341.

MORISON, E. F., The Relation of Priest and Prophet in the History of Israel before the Exile, s. JThSt XI No. 42 (Jan. 1910), S. 211—245.

† OESTERLEY, W. O. E., The Jewish Doctrine of Mediation. London 1910. 248 S. 8°.

PETERS, J. P., The Earliest Hebrew Writings and their Religious Value, s. JBL XXVIII (1909) II S. 169—181.

PETERSEN, E., Die Serapislegende, s. ARW 1910, 1 S. 47—74.

† SAINT-YVES D'ALVEYDRE, La théogonie des Patriarches. Jésus (Nouveau Test.), Moïse (Anc. Test.). Paris 1909. VIII, 103 S. 4°.

Stengel, P., ΣΦΑΓΙΑ, s. ARW 1910, 1 S. 85—91.
Weber, O., Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 269—280.
Wolff, M., Het oordeel der helleensch-romeinsche schrijvers over oorsprong, naam en viering van den Sabbath, s. ThT 1910, 1, S. 162—172.

7. Geschichte Israels.

Haydn, H. M., Azariah of Judah and Tiglath-pileser III, s. JBL XXVIII (1909) II S. 182—199.
† Jampel, S., Die neuesten Aufstellungen über Moses und sein Werk, s. MGWJ 1909, 11/12, S. 641—656.
† Kiessler, P., Wann wirkte Nehemias?, s. ThQ 1910, 1, S. 1—6.
Schnabel, P., Die Genealogie der Assyrerkönige von 1400 bis 722 v. Chr., s. OLZ 1909 Nr. 12 Sp. 527—531.
† Weill, R., Le séjour des Israélites au désert et le Sinai dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne. Paris 1909. 121 S. 8°.
† Weissbach, F. H., Über die Inschriften des Darius Hystaspis v. Naḳš-i-Rustam, s. Berichte der Verhandl. der königl.-sächs. Gesellsch. der Wissensch. Phil-hist. Kl. 62. Bd. Leipzig 1910. 9 S. Gr.-8°.
† Wiesmann, H., Die Einführung des Königtums in Israel, s. ZKTh 1910, 1, S. 118—153.
Zimmern, H., Benhadad, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 299—303.

8. Geographie Palästinas.

ZDPV XXXIII, 1 (1910). — Thomsen, P., Archäologisches aus dem Ostjordanlande S. 1—5. — Funcke, Rich. E., Eine Grabanlage im Wādi en-nār mit Fragmenten einer Malerei S. 6—12. — Budde, K., Zu dem Grabaltar aus Dscherasch S. 12—15. — Hölscher, G., Bemerkungen zur Topographie Palästinas. 2. Das Jordantal südlich von Besān S. 16—25. — Klein, S., Zur Topographie des alten Palästina (Ergänzungen und Berichtigungen zu Thomsens Loca sancta) S. 26—40. — Thomsen, P. Nachträge zu „Loca sancta I" S. 41—43. — Simonsen, Milch und Honig (Eine Erwiderung) S. 44—46. — Köhler, L., Eine Frage betreffs des Ausdrucks „Erez Israel" S. 46. — Bücherbesprechungen S. 47—56.
MNDP 1909 Nr. 6. — I. Mitteilungen: Boehmer, Jul., Auf den muslimischen Friedhöfen Jerusalems (Fortsetzung). — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten: Personalnachrichten. — Verzeichnis sämtlicher Mitglieder des DPV. — Geschäftliche Mitteilung.
MNDP 1910 Nr. 1. — I. Mitteilungen: Boehmer, J., Auf den muslimischen Friedhöfen Jerusalems (Schluß). — II. Nachrichten: Protokollarischer Bericht über die XIV. Generalversammlung am 18. Okt. 1909 in Leipzig. — Geschäftl. Mitteilung.
PEF January 1910. — Notes a. News S. 1—14. — Watson, C. M., The Position of the Altar of Burnt Sacrifice in the Temple of Jerusalem S. 14—22. — Grawley-Boevey, A. M., Recent Opinions on the Site of Calvary S. 23—26. — Macalister, R. A. St., Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society S. 27—31. — Pilcher, E. J., The Handwriting of the Gezer Tablet S. 32—39. — Hanauer, J. E., Greek Inscriptions from Damascus, with Notes by H. S. Cronin, 39—42. — Conder, C. R., Recent Hittite Discoveries S. 42—53. — Cook, St. A., The German Excavations at Jericho S. 54—68. — Rashed Nassar and Elias Bisht, Tables showing the Monthly Means of Meteorological Observations taken at Tiberias during 1907 and 1908 S. 69. — Jamal, J., Rainfall in Jaffa S. 70. — Reviews S. 71. — Notes a. Queries S. 78—80.
Abel, Fr. F.-M., Une croisière à la mer Morte, s. RB 1910 No. 1 (Jan. 1910), S. 92—112.
Dhorme, Fr. P., Les pays bibliques et l'Assyrie, s. RB 1910 No. 1 (Jan. 1910) S. 54—75.
† Exupère, P., Césarée de Philippe et le Thabor, s. Études Francisc. Nov. 1909, S. 528—534.
Grimme, H., Midian, s. OLZ 1910 Nr. 2 Sp. 54—59.
† Trietsch, D., Palästina-Handbuch. Berlin-Schmargendorf 1910. 313 S. (mit 3 Kartenskizzen). Kl.-8°.
Wiedemann, A., Zur Kefti-Frage, s. OLZ 1910 Nr. 2 Sp. 49—54.
Zehnpfund, R., Die Lage der Stadt Eridu, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 291—298.

9. Archaeologie.

Assyriologische und archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht zu seinem fünfundzwanzigsten Doktorjubiläum und seinem fünfzigsten Geburtstage (28. Juli) gewidmet

von seinen Kollegen, Freunden und Verehrern. Mit 85 Tafeln und 76 Abbildungen im Text. Leipzig 1909. XIV, 457 S. Lex.-8°.

Barton, G. A., Abraham and Archaeology, s. JBL XXVIII (1909) II S. 152—168.

Berto, P., Le Temple de Jérusalem, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 14—35.

† Euringer, S., Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1. u. 2. Aufl. [= Bibl. Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. von J. Nikel u. J. Rohr. II. Folge, 11. Heft]. Münster i. W. 1909. 36 S. Gr.-8°.

Kittel, R., Über primitive Felsaltäre in Palästina, s. Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 243—255.

Mahler, Ed., Der Kalender der Babylonier, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 1—13.

Prášek, Justin V., Ueber den Anfang des persischen Achämenidenjahres, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 14—19.

Regling, K., und C. F. Lehmann-Haupt, Die Sonderformen des „babylonischen" Gewichtssystems, s. ZDMG LXIII (1909), IV. Heft, S. 701—729.

Savignac, Fr. M. R., Visite aux fouilles de Samarie. A travers les nécropoles de la montagne d'Éphraim, s. RB 1910 No. 1 (Jan. 1910), S. 113—127.

Sayce, A. H., The Origin of the Greek Lamp, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 79—82.

Thiersch, H., Die neueren Ausgrabungen in Palästina VIII. Gezer, s. Archäolog. Anzeiger. Beiblatt zum Jahrb. des archäol. Instituts 1909. 3. Heft. Berlin 1909. Sp. 347—406.

Ungnad, A., Zur Schaltungs-Praxis in der Ḫammurapi-Zeit, s. OLZ 1910 Nr. 2 Sp. 66 f.

Weissbach, F. H., Zum babylonischen Kalender, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 281—290.

10. Aramaica und Verwandtes.

Myhrman, D. W., An Aramaic Incantation Text, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 342—351.

11. Judaica.

RS 18e Année. — Janvier 1910. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*), S. 1—43; — Mots sémitiques méconnues S. 44—60; — Investigations grammaticales sumériennes S. 61—66. — Correspondance sumérologique: R. Brünnow, S. 67—69. — Halévy, J., Notes sumériennes (*suite*), S. 70—75; — Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël (*suite*), S. 76—86. — Jastrow, M. Jr., Hittites in Babylonia S. 87—96. — Halévy, J., Quatre nouveaux fragments de textes sabéens S. 97 f.; Bibliographie S. 99—123.

Bacher, W., Les poésies inédites d'Israël Nadjara, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 96—105.

Chajes, H. P., נוסחאות אחרות למחברות עמנואל [= Varianten zu den Gedichten des Emmanuel de Roma], s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 79—84.

Deutsch, G., קורות היהודים בגרמניא [= Geschichte der Juden in Deutschland], s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 39—56.

† Dünner, J. H., Adnotationes criticae ad duos Talm. Bab. Tosephtaeque tractatus Chulin et Kerithoth. Textum constituit, res explicavit historicamque originem ex fontibus investigavit (in hebr. Spr.). Frankfurt a/M. 1909. VII, 134 u. 48 S. Lex.-8°.

Friedberg, Ch. D., מכתבים מחכמי דור העבר [= Briefe der Gelehrten des vorigen Jahrhunderts], s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 85—92.

† Funk, S., Die Entstehung des Talmuds [= Sammlung Göschen 479]. Leipzig 1910. 127 S. Kl.-8°.

Ginsburger, M., Les familles Lehmann et Cerf Berr, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 106—130.

Kahana, D., זכרון לגאונים קדמונים [= Zur Geschichte der Gaonen], s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 1—6.

† Klein, S., Tod u. Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaïten. Diss. Freiburg 1909. 102 S. 8°.

† Lamm, L., Nehemias Jehuda Leib, ein Märtyrer für den Judenleibzoll. Berlin 1910. 19 S. Gr.-8°.

Lewinsky, A., Zur Geschichte der Juden in Polen und Rußland während des 18. Jahrh. (Fortsetzung), s. Haḳedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), S. 21—25.

† Mainzer, M., Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit. Frankfurt a/M. 1910. 78 S. Gr.-8°.

Markon, J., ספר עריות המכונה ספר יהודה מאת הקראי משה בן אליהו בשייצי [= Das Buch von den verbotenen Verwandtschaftsgraden des Karäers Mose Baschiatschi], s. Hakedem III. Jahrg. No. 1—2 (März—Juni 1909), hebr. Teil, S. 57—78.

Régné, J., Étude sur la condition des Juifs de Narbonne, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 59—89.

Reinach, Th., Note additionelle à l'article «Une synagogue juive à Sidé de Pamphylie», s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 131 f.

Simonsen, D., Le Pourim de Saragosse est un Pourim de Syracuse, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910), S. 90—95.

Strack, Herm. L., Zu dem Aufsatze von Sch. Ochser: Talmud-Handschriften der Vatikanischen Bibliothek etc., s. ZDMG LXIII (1909), IV. Heft, S. 822 f.

Wellesz, J., Méir b. Baruch de Rothenbourg, s. RÉJ LIX No. 117 (Jan. 1910). S. 42—58.

Windfuhr, W., מַסֶּכֶת מַכּוֹת עִם פֵּירוּשׁ הָרַבִּי עוֹבַדְיָה מִבַּרְטְנוּרָה Der Mischnatraktat von der Prügelstrafe mit dem Kommentar des Obadja von Bertinoro erläutert. Leipzig 1910. IX, 27 S. 8°.

12. Anhang.

Allotte de la Faye, *Eñ-e-tar-zi* patési de Lagaš, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 121—136.

Ball, C. J., Semitic and Sumerian. A Study in Origins, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 33—59.

† Breasted, J. H., Geschichte Aegyptens. Vom Verf. neu bearb. Ausg. Deutsch von Dr. H. Ranke. 2 Halbbde. Berl. 1910. XVI, 478 S. (m. 200 Abb., Karten u. Plänen). Gr.-8°.

Delaporte, L., I. Les cylindres orientaux du Musée historique de l'Orléanais, II. Empreintes de cachets de la Collection Amherst, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 83—104.

Edhem, Halil, Das Osmanische Antikenmuseum in Konstantinopel, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 370—373.

Fossey, C., Les Permutations des Consonnes en Sumérien, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 105—120.

Friedlaender, I., Zur Geschichte der Chadhirlegende, s. ARW 1910, 1 S. 92—110.

Genouillac, H. de, Tablettes d'Ur, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 137—141.

Hommel, Fr., Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 170—188.

Huber, Engelb., Die altbabylonischen Darlehnstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 189—222.

Lehmann-Haupt, C. F., Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 256—268.

Lieblein, J., Recherches sur l'histoire et la Civilisation de l'Ancienne Égypte. 1er Fascicule. Leipzig, Christiania, Copenhague 1910. III, 192 S. Gr.-8°.

Lieblein, J., Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch. Genealogisch und alphabetisch geordnet. Christiania, Leipzig 18/1. IV, 555 S. Gr.-8°.

Martin, Fr., Trois lettres néo-babyloniennes, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 142—151.

Nurse, F. E., A Homily by Moses bar Chepa, s. American Journ. of Sem. Lang. a. Lit. XXVI No. 2 (Jan. 1910) S. 81—95.

Pinches, Th. G., Some Mathematical Tablets of the British Museum, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 71—78.

Radau, H., Miscellaneous Sumerian Texts from the Temple Library of Nippur, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 374—457.

Scheil, V., Diplomatica, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 152—155.

Schorr, M., Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 20—32.

Sethe, K., Urkunden der 18. Dynastie. Vierter Band bearb. Historisch-biograph. Urkunden [= Urkund. des ägypt. Altert. 4. Abt. Bd. IV]. Lpzg. 1909. VI, S. 937—1226.

Thureau-Dangin, Fr., Lettres de l'époque de la première Dynastie babylonienne, s. The Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, S. 156—163.

[Abgeschlossen den 17. März 1910].

9. IV. 10

Neue Fuldaer Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift.

Herausgegeben von Oberbibliothekar Dr. Carl Scherer in Fulda.

(Mit einer Tafel.)

Die Fundgeschichte der Weingartener Prophetenhandschrift, deren erste in der Landesbibliothek zu Fulda entdeckte Fragmente uns ERNST RANKE 1856 vorlegte, ist von PETER CORSSEN aus den oft ungenauen und verwirrenden Berichten der Früheren klar zusammengefaßt worden; bezüglich der Frage nach ihrer Herkunft hat PAUL LEHMANN uns den sicheren Nachweis gebracht, daß der Kodex einst der Dombibliothek zu Konstanz angehörte und dort im 14. Jahrhundert für buchbinderische Zwecke zerschnitten worden ist[1]. Nach Weingarten sind jene Handschriften, die uns in ihren Einbänden die wertvollen alten Itala-Fragmente bewahrt haben, erst Ende der dreißiger Jahre des 17. Jahrhunderts, wahrscheinlich 1630, gelangt und in diesem Jahre dort inventarisiert. Das lebhafte Interesse des Abtes Franz Dietrich (1627—37) für seine Klosterbibliothek ist nicht nur den alten Beständen zugute gekommen, die im Jahre 1628 katalogisiert wurden, sondern hat auch vor allem gerade in dem Ankauf der Konstanzer Manuskripte und Drucke seinen Ausdruck gefunden[2]. Die LEHMANNsche Untersuchung hat aber auch insofern das

[1] s. P. CORSSEN: Zwei neue Fragmente der Weingartner Prophetenhandschrift. Berlin 1899 S. 1—7. P. LEHMANN: Neue Bruchstücke aus „Weingartener" Itala-Handschriften (Sitzungsber. der Kgl. Bayer. Akad. Philos.-philol. Kl. 1908 Abhdlg 4. München 1908.) S. 50—66. — Hier findet man die frühere Literatur verzeichnet. Die RANKEschen Publikationen zitiere ich mit LEHMANN (S. 5, Anm. 1) als I—IV.

[2] s. LEHMANN aaO. S. 62—63. Ich habe einen beträchtlichen Teil unserer an Weingartener Gut ja so reichen Handschriftensammlung durchgemustert und finde LEHMANNS Beobachtungen durchaus bestätigt. Es ist anderseits bemerkenswert, daß viele Weingartener Handschriften den Inventarisierungsvermerk des Jahres 1628 tragen, und daß in manchen von diesen sich Notizen finden, die entweder auf Entstehung des Buches in Weingarten oder auf Zugehörigkeit zu seiner Bibliothek im Mittelalter schließen lassen. Dahin gehören z. B. Aa 5, 23, 25, 27, 40, 42, 47, 47[a], 49, 69, 70, 76. Warum hat man diese Manuskripte erst 1628 inventarisiert und nicht schon früher wie andere? BUCELINUS berichtet (s. LEHMANN S. 521), daß im Jahre 1578 die Weingartener Bibliothek durch Brand fast vernichtet worden sei; man möchte annehmen, daß es dem

Gesichtsfeld erweitert, als wir Bruchstücke der Prophetenhandschrift jetzt nicht nur in Weingartener Handschriften zu suchen haben, sondern ihnen auch dann begegnen können, wenn wir etwa sonst auf alte Konstanzer Codices stoßen sollten, die nicht über Weingarten in die drei größeren Sammelbecken Darmstadt, Fulda und Stuttgart mit hineingekommen sind. Der Fund von St. Paul in Kärnthen, den VOGEL im Jahre 1868 publizierte, bleibt in dieser Beziehung hoffentlich nicht vereinzelt[1]. Aber auch aus den Bibliotheken, in denen RANKE schon umsichtige und sorgfältige Nachforschungen angestellt hatte, sind neuerdings von anderen noch weitere, jenem entgangene Fragmente hinzugebracht worden, so aus Darmstadt von CORSSEN, aus Stuttgart von LEHMANN. Nun reiht sich als dritter Fundort nochmals Fulda an, von wo man vielleicht am wenigsten, da RANKE hier emsiger als anderwärts gesucht haben dürfte[2], noch Neues erwartet hat. LEHMANNs Ausführungen veranlaßten mich, mich mit Cod Aa 13 und 18 näher zu beschäftigen; in ihnen fand ich die Bruchstücke, die ich nachstehend vorlege, ihre Ausbeutung den Berufenen überlassend.

A. Beschreibung der Handschriften und Fragmente.

1) Cod. Aa 18 ist ein Foliant in der Größe von 430×295 mm; der Holzdeckel ist mit gelblichweißem, linear verziertem Leder bekleidet; Kette, Krampen und Schließen sind verloren. Auf dem Einbandrücken befindet sich ein Pergamentstreifen mit der im 14. Jahrhundert gefertigten Aufschrift:

Ambrosius sup. Eplis pauli usq; ad hebreos. Der Codex enthält 180 Blatt (417×293 mm). Bl. 1r trägt oben den Vermerk: Monasterii Weingartensis An° 1630 und darunter von einer Hand des 14. Jahrhunderts den Titel:

Eple pauli omes usq; ad hebreos
cū comento bī Ambrosii

Den Inhalt der Handschrift (10. Jahrhundert), an der mehrere Schreiber beteiligt sind[3], bildet hiernach der Ambrosiaster. Auf der Innenseite

---

Abte Franz Dietrich gelungen wäre, einen Teil alter sonstwie abhanden gekommenen Weingartener Handschriften wieder an sich zu bringen, und der Eintrag 1628 würde dann Erwerb und Inventarisierung bedeuten. Möglich, daß sich aus dem reichen handschriftlichen Nachlaß BUCELINS (verzeichnet von LINDNER: Professbuch der Benedikt.-Abtei Weingarten Kempt. u. M. 1909 S. 48 ff.) näheres feststellen ließe.

[1] s. LEHMANN aaO. S. 62, Anm. 3. Die VOGELsche Publikation ist auch der Wiener Ges. Ausg. RANKEs vom Jahre 1868 als Appendix (= III) angehängt worden.

[2] s. RANKE in den Theolog. Studien und Kritiken Jg 1858, S. 301 ff.

[3] Die Notiz am Ende des Römerbriefs Bl. 51r: „hunc libellum Wolfleoz" möchte ich nicht auf den Stifter des Buches (s. LEHMANN S. 53), sondern auf den Schreiber

des Vorderdeckels fanden sich, dem Auge zunächst durch Papier[1] entzogen, zwei zu derselben Lage gehörige Blätter der Prophetenhandschrift, mit dem Rekto des ersten und dem Verso des zweiten fest aufgeklebt; von dem rechten Blatte fehlt die dritte Spalte. Der obere Teil dieses Doppelblattes, der als Falz für den ersten Bogen verwendet war, zeigte links die Überschrift: EZECIEL rechts: PROFETA bezw. auf den Kehrseiten jene rechts und diese links.

Ein in früherer Zeit angestellter Versuch das Pergament mit Messer und Schabinstrumenten vom Holze zu entfernen, hat zu einer geradezu barbarischen Verstümmelung der Blätter geführt. Von der dritten Spalte des ersten Blattes sind die ersten elf Zeilen bis auf die Schlußbuchstaben (je 2—3) vernichtet, von den übrigen Zeilen ist etwa nur je die Hälfte stehen geblieben. Schlimmer noch ist es dem Rekto des zweiten Blattes ergangen, das ganze Zeilen eingebüßt hat. Verhältnismäßig besser ist bei diesem Zerstörungswerk dort die Rekto-, hier die Versoseite gefahren; denn einmal hat das wenn auch oben noch so stark abradierte Pergament die unteren Schriftzüge stellenweise noch verwahrt, zum andern tritt für das zerstörte Pergament, wenn auch sehr ungleichmäßig erhalten, der Abdruck der Leimschicht ergänzend ein[2].

Die Ablösung der Blätter, die erst vorgenommen wurde, nachdem eine getreue photographische Aufnahme[3] gemacht worden war, war unter diesen Umständen nicht gefahrlos, gelang aber unter Anwendung des von Häbler empfohlenen Verfahrens gut[4].

---

der ersten Quaternionen beziehen. Mit dem ersten Corintherbrief setzt eine zweite, mit dem Galaterbriefe eine dritte Hand ein, während eine vierte, von den übrigen stark abweichende Feder (hier noch offenes a) auf Bl. 180 den Philemonbrief zu Ende geführt hat. Das letzte Blatt bringt noch einige Schreibernotizen, darunter ein müdes: satiebat calamus.

[1] Auf diesem ist der Zettel mit der in Weingarten im 18. Jahrhundert verfaßten Inhaltsangabe aufgeklebt. Der eiförmige Weingartener Signaturenschild (s. Schmidt im Zentralblatt für Bibliothekswesen Jg 22, S. 264) fehlt heute; der Fuldaer Handschriftenkatalog vom Jahre 1850 hat uns jedoch die Signatur als A/13 erhalten. Eine Rekonstruktion der alten Weingartener Bibliothek plant nach brieflicher Mitteilung Karl Löffler (siehe auch dessen Aufsatz „Stuttgarter handschriftliche Kataloge der Weingartener Klosterbibliothek" Zentralblatt für Bibliothekswesen Jg 27, S. 142 ff.).

[2] Die beigegebene Tafel zeigt Bl. 2 so wie es sich im Deckel fand; das auf dem Lederriemen rechts oben sichtbare Stückchen wurde später losgelöst und der Spalte 2 eingefügt.

[3] Zusammengesetzt aus zehn Teilaufnahmen.

[4] s. Zentralblatt für Bibliothekswesen Jahrgang 25 (1908) S. 543—44. Erst hinterher hat heiße Pressung, die bei Blatt 2 Spalte 1 zwecks Glättung angewendet wurde, diesem Stücke Schädigung gebracht; es ist etwas versengt und geschrumpft. Hier bewahrt also nur die Photographie und die Tafel den ursprünglichen Zustand.

Bl. 1 r. umfaßt Ezech. VIII, 1 (Schluß)—10; Bl. 1 v. VIII, 10—17 Anf.

Bl. 2r., Sp. 1—2 bietet Ezech. XII, 2—6; Bl. 2v., Sp. 2—3 XII, 13—18.

Berechnung ergibt, daß Ezech. VIII, 17—XII, 2, der bis jetzt verlorene Zwischenteil zwischen Bl. 1 und 2, vier Blätter gefüllt haben muß. Unser Doppelblatt bildet somit die zweite Lage eines Quaternio oder Bl. 2 und 7 desselben.

2) Cod. Aa 13. RANKE hat diese Handschrift als die bezeichnet, in der er die ersten Fragmente der Prophetenhandschrift gefunden habe[1]; ihm sind die Späteren gefolgt. Als ich zu Anfang des Jahres 1908 im Interesse PAUL LEHMANNs den Codex zur Hand nahm, fiel mir zunächst auf, daß sich die Angabe RANKEs, daß es ein „codex latinus bibliorum", ein „Vulgatacodex" sei[2], nicht bestätigte; denn Aa 13 enthält den Esaiaskommentar des Josephus Scotus (anonym) und Bedas Erklärung des Lukasevangeliums[3]. Es befremdete mich auch, daß sowohl das erste Blatt, auf dessen Verso der Text beginnt, als auch das hintere Vorsetzblatt fest auf den Deckeln aufgeklebt waren und die Spiegelschrift, die, wie Lüftung an den Ecken bewies, auf ihnen abgedruckt war, verbargen. Konnte man es RANKE, wenn er hier Blätter abgelöst hatte, zutrauen, daß er den Leimabdruck wieder versteckt hätte? Zudem waren die Blätter, die aus dem Manuskript stammen sollten, nicht aufzufinden, während die übrigen als „Reliquiae sacrae" in einer von RANKE gestifteten und von FERD. JUSTIs kunstgeübter Hand verzierten Mappe lagen. Als ich einige Monate später daran ging, die Provenienz der bis dahin unkatalogisierten Stücke zu bestimmen, ergab sich bald, daß RANKE seinen ersten Fund in Cod. Aa 11, dem zweiten Teile einer Vulgata[4], gemacht hatte[5], und als ich nunmehr die Innendeckel von Aa 13 freilegte, bestätigte sich meine Vermutung, daß hier Bruchstücke vorlagen, die RANKEs Augen entgangen waren.

a) Der Vorderdeckel enthält auf 3 Spalten, von deren jeder nur Z. 1—18 erhalten sind, Ezech. XX, 28—33 im Leimabdruck.

---

[1] RANKE I, S. 14. [2] RANKE I, S. 14 und Theol. Stud. und Kritiken aaO. S. 303.

[3] Von einer Beschreibung der Handschrift sehe ich ab, da sie von LEHMANN S. 10—11 gegeben worden ist.

[4] RANKE hat hieraus sein Steindrucksfaksimile gegeben als Beilage zu I. ZANGEMEISTER-WATTENBACHS: Exempla Codic. latinor. Tab. XXI bieten einen guten Lichtdruck s. auch LEHMANN S. 11, Anm. 2. Von LEHMANN haben wir demnächst eine Ausgabe der sämtlichen Fragmente in der Sammlung der „Codices graeci et latini photographice depicti" zu erwarten.

[5] Cod. Aa 10 der Landesbibliothek gehört als erster hinzu. Über seinen Konstanzer Ursprung s. LEHMANN S. 55.

Auf der ersten Spalte (von rechts) haftete noch ein schmaler Pergamentstreifen (130×20 mm) auf dem Holze, der dürftige Reste der Z. 1—13 mit Ezech. XX, 25—27 bot. Diese Spalte gehörte also als letzte dem Rekto eines Blattes an, von dem das Verso in den drei Abdruckspalten vorlag.

Bei der Ablösungsarbeit war der Einbandrücken stellenweise feucht geworden, wodurch — unerwartet — Unzialbuchstaben unter dem stark abgescheuerten Leder zum Vorschein kamen. Dies führte zur Auffindung von vier Pergamentstreifen, die zwischen den Bünden fest aufgeklebt waren[1]. Von ihnen ließen sich drei als zusammengehörig aneinander fügen und brachten 2 Kolumnen, nämlich die erste und zweite des obigen Blattes mit Ezech. XX, 21—24 hinzu[2].

Bei der schlechten Erhaltung der Leimschicht, die an vielen Stellen abgesprungen oder verwischt ist, bieten diese Streifen für die Rekonstruktion des Textes der Versospalten eine willkommene Hilfe, und bringen, eine jede, auch noch die 19. Zeile hinzu[3]. Anderseits sind freilich auch hier ganze Zeilen dadurch schwer geschädigt, daß der Kalkgehalt des Leders, unter dem sie so lange lagen, die Tinte zerstört hat.

b) Im Hinterdeckel innen haben sich gleichfalls drei Spalten eines Blattes (jede mit Z. 1—15) abgedruckt. Hier hält, ohne Leimschicht, allein das weiche, vom Holzwurm stark durchfressene Buchenholz die dürftigen,

---

[1] Man wird also gut tun, auch den Einbandrücken rechte Beachtung zu schenken und besonders auch die Handschriften, deren Deckel Fragmente enthielten, noch einmal daraufhin zu untersuchen.

[2] Die Schere des Buchbinders ist dabei achtlos verfahren; die Zeilenschlüsse der ersten Spalte sind so auf den zweiten Streifen gekommen, und einige zur dritten Spalte gehörige Anfangsbuchstaben auf den dritten Streifen, während auf der Rückseite sich entsprechend wenige Schlußbuchstaben der ersten Spalte erhalten haben.

[3] Diese doppelte Verwendung der Blätter, erst für die Deckel (im Hinterdeckel ist ebenso verfahren), dann für den Rücken ist wichtig. In Konstanz ist man anscheinend mit dem Buchbindermaterial sparsam umgegangen. Ich finde an manchen der Codices (so an Aa 1, 7, 15, 60, 66) zwei Kettenlöcher, das eine vorn oben, das andere hinten unten, was sich nur so erklärt, daß man beim Umbinden und Neubinden ältere Deckel mitverwertet hat. Den hinteren Deckel des Cod Aa 13 hat man — auch eine Sparsamkeit — zum zweiten Mal dadurch verwendbar gemacht, daß man ihn mit schmalen Leisten umrahmte und ihm so die für die Blattgröße des Josephus Scotus nötige Breite und Höhe gab. Beim Umbinden entfernte man hier das Pergament aus den Deckeln und gebrauchte es für den Rücken. Angesichts dieser Tatsache möchte man die Zerschneidung der Prophetenhandschrift in eine frühere Zeit setzen, als es LEHMANN getan hat. Es läßt sich auch denken, daß manche Bücher bis ins 14. Jahrhundert hinein uneingebunden geblieben waren und lediglich durch Vorsetzblätter, für die auch die Prophetenhandschrift dienen mußte, geschützt waren. S. WATTENBACH: Das Schriftwesen im Mittelalter[3] S. 395—96.

blassen Buchstabenreste fest. Wir gewinnen hierdurch Ezech. XX, 34—40. Für die dritte Spalte (von rechts) tritt ergänzend der vierte der dem Rücken entnommenen Pergamentstreifen ein, der bis auf Z. 1—2 erhalten ist und auch Z. 16—18 aufweist[1]. Da die Kehrseite dieses Streifens mit Ezech. XX, 41—42 beschrieben ist, haben wir in ihr die erste Spalte eines Versoblattes zu sehen, von dem die drei Abdruckspalten das Rekto bilden.

Die beiden im Vorder- und Hinterdeckel einst befindlichen Blätter gehörten demnach zu einem Doppelblatte, das die innerste oder vierte Blattlage eines Quaternio war.

Von der Randglosse befinden sich Bruchstücke über Spalte 2 und 3 des dem Vorderdeckel zugehörigen Blattes (Cod. Aa 13) auf beiden Seiten.

Sie gliedern sich dem Fragmente ein, das von mir im Jahre 1908 aufgefunden und von LEHMANN S. 29 veröffentlicht worden ist[2]. Kürzere Erklärungen stehen neben Ezech. XX, 28 und 31—33; drei weitere, darunter eine textkritische griechische, am Rande bei VIII, 15. Schließlich löste ich aus dem Rücken von Aa 13 noch ein Falzstückchen, das einst zum Rekto des zweiten Blattes gehört haben muß und sich auf Ezech. XX, 35—37 bezieht.

Alle Kennzeichen, die nach RANKE, CORSSEN und LEHMANN charakteristisch für die Prophetenhandschrift sind und Format, Kolumnen, Zeilenzahl, Schrift, Abkürzungen, Ligaturen, Glossen usw. betreffen, kehren in unseren Fragmenten wieder und beweisen ihre Zugehörigkeit zu derselben[3]. Schlagend ist außerdem, daß die von RANKE (IV, S. 8) veröffentlichte Stelle aus Ezech. XX, 21 mit dem Schluß „in <praecepti>s me<is non am> bu" nun direkt von Cod. Aa 13 1. Bl. r. mit „<la>uerunt" fortgeführt wird.

Für den Cod. Aa 13 hat LEHMANN (S. 56) den Konstanzer Besitznachweis auf Grund des Konstanzer Bücherverzeichnisses vom Jahre 1343 geliefert. Man wird die Handschrift Aa 18 (s. o. S. 162) vielleicht mit der ebendort als

epistole pauli omnes preterquam ad
hebreos cum comento Ieronimi bezeichneten identifizieren dürfen[4].

---

1 Aus der mittleren Spalte hat das heutige Vorsetzblatt wiederum einige Buchstaben vom Holze im Abdruck bekommen, die eine wichtige Lesung bewahren. Da dies Vorsetzblatt auch über den ganzen Rücken hinwegging, haben weiterhin auch die dort befindlichen Pergamentstreifen Abdrücke auf ihm hinterlassen, darunter einige Buchstaben, die nur so gerettet sind.

2 Die Überschriften EZECIEL und PROFETA sind mitten in der Glosse erhalten.

3 s. LEHMANN S. 12 ff.

4 s. LASSBERG im Serapeum Jg 1 (1840), S. 52. Freilich wäre dann Ieronimi ver-

Ich lasse eine Liste der in Fulda befindlichen Handschriften, welche Fragmente der Prophetenhandschrift enthielten[1], folgen:

Aa 1 mit Ezech. XLIII, 22—XLIV, 5 (RANKE II, S. 44—45).

Aa 11 mit a) Hos. VII, 16—VIII, 6 und VIII, 13—IX, 17 (RANKE I, S. 31—34);

b) Am. VIII, 10—IX, 1 und 5—9 und Mich. II, 3—III, 3 (RANKE I, S. 35—38).

c) je einer Zeile aus Hos. IV, 13; 14; V, 5; 7; XII, 3; 7; 9; 12; XIII, 1; 3 (RANKE I, S. 30).

Aa 13 mit Ezech. XX, 21—42.

Aa 15 mit Ezech. XXVIII, 4—14 (RANKE II, S. 42—43).

Aa 18 mit Ezech. VIII, 1—17 und XII, 2—6 und 13—18.

Aa 24 mit a) Mich. V, 3—VI, 5 und Joel IV, 2—4 [III, 7—9] nebst IV, 15—17 [III, 20—22] (RANKE II, S. 20—21 und 26—27).

b) Mich. VII, 18—20 und Joel I, 1—14 und II, 3—5. (RANKE II, S. 22—25).

B. Textesherstellung und -Behandlung.

Mit Rücksicht auf das Format dieser Zeitschrift habe ich nach dem Vorgange LEHMANNs jeder Seite eine Kolumne zugewiesen. Alle Buchstaben, die mit Sicherheit zu lesen waren oder nach den vorhandenen Resten sicher zu ergänzen waren, sind in halbfetter Kapitale, alle Ergänzungen in gewöhnlichen Kapital-Typen gesetzt worden.

Auch hinsichtlich der Glossenfragmente schien mir die Behandlung LEHMANNs, der sie längsläufig gibt, nachahmenswert.

Bei der schlechten Erhaltung einiger Spalten war die Herstellung des Textes, die aus den dürftigen Resten auf Pergament und Holz geschöpft werden mußte, hier nicht eben mühelos. Wiederholte Prüfung, die das Auge schulte und schärfte, hat schließlich mehr erkennen und gewinnen lassen, als anfangs zu erwarten stand, wenn auch manches unsicher blieb[2]. Eine handschriftliche Überlieferung, die der Lesung hätte

---

schrieben statt Ambrosii. — Von den ebendort aufgeführten drei Handschriften der „Epistole pauli Glosate" sind uns zwei in den heutigen Fuldenses Aa 58 und 60 erhalten.

[1] Sie sind jetzt sämtlich im Handschriftenkatalog unter Aa 1[a] vereinigt.

[2] Um die Entzifferung der besonders schwierigen Glossen zu erleichtern, habe ich hier zu Reagentien gegriffen. Herr Dr. SIEMENS-Fulda, der mir dabei gütigst seine Hilfe lieh, hat teils ein sehr schwaches Tanninpräparat (wobei nachheriges Abwaschen

zu Hilfe kommen können, gibt es nicht, da der Würzburger Palimpsest unsere Stücke nicht bewahrt hat.

SABATIERs großes Werk „Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica“ bot den Grundstock der Väterzitate, der durch Augustinus (Speculum), Cassianus, Filastrius und Pseudocyprianus (De Pascha Computus) erweitert werden konnte[1].

Für den griechischen Text der Septuaginta ist SWETEs Ausgabe gewählt worden[2]. Aus ihrem Apparat wie aus dem von HOLMES-PARSONS habe ich nur die Varianten aufgenommen, die engere Verwandtschaft mit den Weingartener Fragmenten aufweisen als der Text SWETEs.

Was aus der Itala oder, wo sie fehlt, aus der Vulgata in den lateinischen Text des Zusammenhangs wegen gesetzt ist, ist in eckige, was in den Fragmenten selbst Ergänzung ist, in gebrochene Klammern geschlossen worden.

C. Die Texte: Ezech. VIII, 1—17, XII, 2—6 und 13—18, XX, 21—42.

Vorbemerkung. Um die Erläuterungen bezüglich der Buchstabenbeschreibung in den folgenden Fußnoten richtig zu verstehen, vergegenwärtige man sich, daß das Original in Unziale geschrieben ist (s. Tafel), nicht in Kapitale.

---

notwendig ist zur Verhütung des Verbräunens s. WATTENBACH: Schriftwesen3 S. 311 ff.) teils eine dünne (etwa 1:20) wässerige Lösung von gelbem Blutlaugensalz (Ferro-Cyankalium), dem eine Spur Salzsäure zugesetzt war, verwendet. Einzelne Stellen sind leider auch so noch unleserlich geblieben. RANKE hat seiner Zeit zur Belebung der Glossen giobertinische Tinte angewendet, ohne daß eine Schädigung der Blätter eingetreten wäre (s. Theol. Stud.u. Krit. aaO. S. 311); unser Bonif. 1, der von RANKE anscheinend mit dem gleichen Mittel und mit einer sehr starken Tanninlösung behandelt worden ist, hat dagegen schwer hierunter gelitten.

[1] Die penuria librorum hiesigen Ortes gestattete weitere Nachsuchungen nicht. — Für die Kirchenväter wurde das Wiener CSEL verwendet, für Tertullian die ÖHLERsche, für Tyconius die BURKITTsche Ausgabe herangezogen. — „Hier.“ bezieht sich auf die Septuagintastellen des Prophetenkommentars, nicht auf die Vulgata, die unberücksichtigt blieb.

[2] Die Ausgabe des Ἰεζεκιηλ κατα τους Ἑβδομηκοντα Rom 1840 (s. HERZOGs Realencykl.3 III, S. 9) war leider nicht aufzutreiben.

Ezech. VIII, 1,—3.

	MEMANUSDMI·	
	ETUIDIECCESI	v. 2
	MILITUDOUIRI'	
	ALUMBISEIUS	
5	ETUSQUEDEOR	
	SUMIGNIS'ET	
	ALUMBISEIUS	
	SUPERIORAEIUS'	
	SICUTASPECTUS	
10	ELECTRI'ETEXTEN	v. 3
	DITSIMILITUDI	
	NEMMANUS'	
	ETADPRAEHEN	
	DITMEAUERTI	
15	CEMEO'ETTULIT	
	MESPSINTER	
	MEDIUMTER	
	RAE'ETINTER	
	MEDIUMCAELI'	
20	ETDUXITMEIN	
	HIERUSALEMIN	
	ASPECTUDEI·AN	
	TEOSTIAPORTAE	

[1] Von MEM fehlen die Füße, von NU, die ligiert waren, der beiden gemeinsame Strich. [2—3] ECCE—UIRI zeigen Reste von Rot. [23] Von TIA nur oberes Drittel, von P nur der Kopf vorh.

Ezech. VIII, 3—6.

QUAERESPICIT
ADAQUILONE'
UBIERATILLELA
PISTITULUSIPSI
5 USPOSSIDENTIS'
ETECCEILLICERAT' v. 4
MAIESTASDMI
DEI·ISTRAHEL'SE
CUNDUMUISIO
10 NEMQUAMUI
DIINCAMPO'ET v. 5
AITADME
FILIHOMINISAS
PICEOCULISTUIS
15 ADAQUILONEM'
ETASPEXIOCULIS
MEISADAQUILO
NEM'ETECCE
ABAQUILONEM
20 ADPORTAMQUAE
RESPICIEBATAD
ORIENTEM'ET v. 6
AITADME

7—8 MAIESTAS—ISTRAHEL rot. 11 In MPO hat die Tinte, den Schriftzügen entsprechend, das Pergament durchgefressen. 13 In MI desgl. 15 In QUI desgl. 16 In P desgl.

Ezech. VIII, 6—10.

FILIHOMINISUI
DISTIQUIDHI
FACIUNTINIQUI
TATESMAGNAS
5 FACIUNTHIC
ABSTINENDO
ASANCTISMEIS
ETADHUCUIDE
BISMAIORESINI
10 QUITATESETIN v. 7
DUXITMEINIA
NUASATRIIET v. 8
AITADME
FILIHOMINISPER
15 FODIETPERFODI
UIETECCEOSTI
UMUNUM'ET v. 9
AITADMEINTRA
ETUIDEINIQUI
20 TATESQUASHIFA
CIUNTHICHODIE
ETINTRAUIET v. 10
UIDI'ETECCE

1 Von FIL fehlen die Köpfe. 5 Vom N fehlt die obere Hälfte, vom H das untere Ende des Striches. 7 Vom M fehlt Verbindungstrich zwischen 2. u. 3. Hasta. 8 Vom zweiten D fehlt das untere Rund. 11 Von E nur Reste der oberen u. unteren Rundung erh. 15 Vom zweiten D fehlt das untere Rund. 18 Von RA fehlt die untere Hälfte. 19 Vom zweiten U fehlt der zweite Strich. 21 Vom ersten H ist nur die Hasta, vom C nur der obere Bogen da, vom D der Schrägstrich, vom I die Hälfte. 22 Vom N fehlt die untere rechte Ecke, vom A die Schleife.

Ezech. VIII, 10—12.

. . . ABOMIN
ATIOETUNIUE
RSAIDOLADOMUS
ISTRAHELSCRIP
5 TAINIPSOMURO'
ETLXXUIRIDESE v. 11
NIORIBUSDO
MUSISTRAHEL
ETIEZONIASSA
10 PHAEINMEDIO
EORUMSTABAT
ANTEFACIEMEO
RUMETSINGU
LITURIBULUM
15 SUUMHABEBANT
INMANUSUA
ETUAPORINCEN
DIIASCENDEBAT
ETAITADME v. 12
20 FILIHOMINISUI
DISTIQUAESENIO
RESDOMUSISTRA
HELFACIUNTUNUS

1 N kleiner als die übrigen Buchstaben und anscheinend mit anderer Tinte geschrieben. Ich enthalte mich der Ergänzung des Epithetons, zumal keine sonstige Italaüberlieferung hier hilft. Man möchte an ethnica denken. 2 Das E ganz matt am Zeilenende rote Farbreste. 7 Vom D nur Reste. 9 Vom ersten A nur die linke Hälfte erh. 11 Von ABA nur Reste erh. 12 Vom M fehlt die linke Hasta. 14 Vom B fehlt die Hasta. Vielleicht ist die Schreibung thuribulum oder die Lesung turabulum (so bei Filastrius) vorzuziehen. 15 Vom M nur 2. u. 3. Hasta erkennbar. 16 Vom M nur die letzte Hasta erh. 18 Vom A fehlt die untere Schleife. 19 Vom A nur schwache Spur.

Ezech. VIII, 12—15.

	QUISQUEEORUM	
	INCUBICULOOC	
	CULTOSUO'QUO	
	NIAMDIXERUNT	
5	DERELIQUITDMS·	
	TERRAM'ETAIT	v. 13
	ADME	
	ADHUCUIDEBIS	
	INIQUITATESMA	
10	IORESQUASISTI	
	FACIUNT'ETIN	v. 14
	DUXITMEINIA	
	NUASPORTAE	
	DOMUSDMIQUAE	
15	RESPICITADAQUI	
	LONEM'ETECCE	
	ILLICMULIERES	
	SEDENTESETLA	
	MENTANTES	
20	THAMUZETAIT	v. 15
	ADME	
	FILIHOMINISUI	
	DISTINUMQUID	

4—5 Links am Rande in der Höhe des Zwischenraums eine: VIIII. 11 CIU nur durch Tintenfraß im Perg. erh. 13 SP desgl. 15 ITA desgl. 20 TA desgl. 23 Rote Pünktchen fast über die ganze Zeile verstreut.

Ezech. VIII, 15—17.

MODICASUNTDO
MUIIUDAFACE
REINIQUITATES'
QUASFECERUNT
5 IPSIISTIC'ETAD
HUCUIDEBISSTU
DIAMAIORAQUAM
HAEC
ETINDUXITMEIN v. 16
10 ATRIUMDOMUS
$\overline{\text{DMI}}$·INTERIUS'
ETECCEINIANU
ISTEMPLI$\overline{\text{DMI}}$·
INTERMEDIUM
15 ALTARISFEREXX·
UIRIPOSTERIO
RASUADANTES
ADTEMPLUM
$\overline{\text{DMI}}$·ETFACIES
20 SUASECONTRA'
ETHIADORABANT
SOLEMETAITAD v. 17
ME

Ezech. XII, 2—4.

BENTOCULOSUT
UIDEANTETNON
UIDENTETAU
RESHABENTUT
5 AUDIANTETNO
NAUDIUNTQUIA
DOMUSEXACER
UANSEST
ETTUFILIHOMINIS v. 3
10 FACTIBIUASACAP
TIUITATISIN
CONSPECTUEO
RUMDIEIETCAPTI
UUSDUCERIS
15 DELOCOTUOIN
LOCUMALTERUM
INCONSPECTU
EORUM'UTSCI
ANTQUIADOMUS
20 EXACERUANS
EST'ETFERESUA v. 4
SATUAUASACAP
TIUITATISDIEI

2 Von IDEA nur die unteren Hälften erh. 3 Vom T nur der Kopf erh. 4 Vom H nur die obere Hälfte der Hasta erh. 5 Vom A nur der Strich erh. 7 Vom D nur schwache Reste der Rundung erh. 11 Die Lesung gründet sich auf die Photographie; von TATI nur Reste sichtbar. 12 Vom S fehlt die untere Hälfte. 13 Vom M nur der letzte Strich auf der Photographie sichtbar; A nur auf der Photographie. 14 Die Lesung basiert auf der Photographie; von C u. R nur schwache Reste vorhanden. 15 Vom T nur die untere Hälfte erh.

Ezech. XII, 4—6.

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
5 . . . . . . INCON v. 5
SPECTUEORUM
INTRAEFODITI
BIPARIETEM'ET
PERTRANSIBIS
10 PEREUMINCONS v. 6
PECTUOMNIUM
UMERISSUSCI
PIERISETABS
CONDITUSEXI
15 BISFACIEMTU
AMOPERIESET
NONUIDEBIS
TERRAMQUIA
PORTENTUMDO
20 MUIISTRAHEL
TEDEDI

[21—23 fehlen.]

5 Vom O nur die untere linke Rundung erh.; vom N fehlt die rechte Hasta. 6 Vom R nur ein Rest der rechten Hälfte erh. 7 Vom N fehlt die erste Hasta. 8 Vom letzten E nur Reste der Rundung erh. 10 Vom C fehlt der untere Bogen. 11 Von PEC nur schwache Reste erh. 13 Vom ersten S nur die obere Hälfte da. 15 Vom B fehlt die Hasta, vom F die Querstriche, vom U die rechte Hasta. 16 Vom S nur Reste erh. 17 Vom O fehlt die linke Hälfte, vom N die letzte Hasta; vom ersten I nur der Kopf erh. 18—21 Die Ergänzung ist durchaus unsicher; vom M nur der letzte Strich erh.

Ezech. XII, 13—15.

. . . .
EXPANDAMRE
TIAMEASUPER
EUMETCONPRAE
5 HENDETURIN
OBSIDIONEMEA
ETDUCAMEUM
INBABYLONIAM
INTERRAMCHAL
10 DAEORUM'ETIP
SAMNONUIDE
BIT'ILLICMORIE
TUR'ETOMNES v. 14
QUIPERCIRCUI
15 TUMSUNTSOCI
OSEIUS'ETOM
NESADIUTORES
EIUSDISPARGAM
INOMNEMUEN
20 TUMETGLADIUM
EFFUNDAMPOST
EOSETSCIENT v. 15
QUIAEGOSUM

2 Vom E nur die untere Hälfte erh. 6 EMEA auf dem Holzabdruck. 7 Vom letzten M fehlt die rechte Hasta. 8 Vom M nur der erste Strich erh. 9 Vom letzten A fehlt der halbe Schrägstrich. 10 Vom A nur obere Hälfte erh. 11 Vom A nur der Schrägstrich erh. 13 Vom ersten T nur die untere Hälfte (auf dem Holz) erh. 17 Vom N fehlt die erste Hasta. 18 SPAR auf dem Perg. nur in dürftigen Resten, besser auf dem Holz. 19—23 Auf dem Perg. nur geringe Reste; der Holzabdruck stellenweise recht schlecht.

Ezech. XII, 15—18.

	DMSSIDISSI	
	PABOEOSINGEN	
	TESETINSPARGAM	
	EOSINREGIO	
5	NES'ETRELIN	v. 16
	QUAMEXEISUI	
	ROSNUMERO	
	DEGLADIOETDE	
	FAMEETDEMOR	
10	TEUTENARRENT	
	OMNESINIQUI	
	TATESSUASIN	
	GENTIBUSIN	
	QUASUENERUNT	
15	ETSCIENTQUIA	
	EGOSUMDMS·	
	ETFACTUSESTSER	v. 17
	MODMI·ADME	
	DICENSFILIHO	v. 18
20	MINISPANEM	
	TUUMCUMDO	
	LOREMANDU	
	CABIS'ETAQUAM	

[2] Von OS fehlt die obere Hälfte, von NGE die Köpfe. [3] Vom N fehlt der linke Strich. [4] Vom O nur die rechte Rundung erh. [5] Von ES nur schwache Reste erh., von R fehlt die linke Hälfte. [6] Vom Q fehlt der Abstrich, vom E der Querstrich. [7] Vom ersten R nur die untere Hälfte erh. [8] Vom ersten E fehlt die untere Hälfte, vom G die linke Rundung; von ADIOE nur die untere Hälfte erh., desgl. vom D. [10] Vom ersten N fehlt die rechte Hasta. [11] Vom O fehlt das obere und untere Rund, vom M die mittlere Hasta; von NE ist nur die untere Hälfte erh.; IN auf dem Holzabdr. [14] Vom U nur rechter Strich da, von AS Reste. [16] U nur erh. durch Tintenfraß. [20] Desgl. NIS und der Kopf vom P.

Ezech. XX, 21—22.

LAUERUNTETIUS
TIFICATIONESME
ASNONCUSTO
DIERUNT'UTFA
5 CERENTEASQUAS
FACIETHOMOET
UIUETINEIS'ET
SABBATAMEAPOL
LUEBANT'ETDI
10 XIEFFUNDERE
IRAMMEAMIN
EOSINDESERTO
ADCONSUM
MANDAMIRAM
15 MEAMSUPER
EOS'ETFECIUTI v. 22
NOMENMEUM
OMNINONON
POLLUATURINC
20 ONSPECTU

[20—23 fehlen.]

2 Vom M fehlt die halbe letzte Hasta. 14 Vom letzten A fehlt die rechte Hälfte, vom M der linke Strich. 15 Vom R nur das obere Stück der Hasta und der letzte rechte Abstrich erh. 18 Vom zweiten N fehlt die untere rechte Spitze, vom letzten N die erste Hasta. 19 Vom U fehlt die erste Hasta; vom A nur das oberste Stückchen des Schrägstrichs vorh.; die Ergänzung ist aber dadurch gesichert und polluеretur wird ausgeschlossen.

Ezech. XX, 23—24.

ELEUAUIMANUM
MEAMSUPER
EOSINDESERTO'
UTDISPERGEREN
5 TURINTERGEN
TES'ETDISSEMI
NARENTURRE
GIONIBUS'EO v. 24
QUODIUSTIFICA
10 TIONESMEAS
NONFECERUNT'
ETPRAECEPTA
MEAREPPULE
RUNT'ETSABBA
15 TAMEAPOLLUE
BANT'ETPOSTCO
GITATIONESPA
TRUUMEORUM
ERANTOCULI
20 EORUM

[20—23 fehlen.]

2 Vom zweiten M fehlt die rechte Hasta. 4 Das erste ER nur undeutlich erkennbar. 7 Vom zweiten N der Diagonalstrich nur halb da. 9 Vom ersten I nur die untere Hälfte, von IFIC nur die Füße erh. 11 Vom F fehlt die untere Hälfte. 15 Vom O nur rechte obere Rundung erh. 17 Vom O nur linker Bogen z. T. erh. 18 Vom M nur linke Hasta erh.

Ezech. XX, 25—27.

	NESINQUIBUS	
	NONUIUENT	
	INEISETCONTA	v. 26
	MINABOEOSIN	
5	**DATISE**ORUM	
	CUM	
	LABO	
	QUODQUODUUL	
	UAMAPERTAM	
10	**DATILLIS**	
	PROP**TE**REA	v. 27
	DICA**DDOM**UM	
	ISTRAH**EL**	

[14—23 fehlen.]

1 Vom ersten N nur die linke Hälfte erh. 2 Vom ersten N nur die linke Hälfte. 3 Vom N nur Reste des Schrägstrichs und die rechte Hasta erh. 4 Vom M fehlt die linke Hasta. 6—7 Die Lesung ist sicher, was zu ergänzen dagegen ganz unsicher: hinter CUM ist eine längere Hasta vorhanden, die zu F, P, L oder I gehören könnte; nach BO finden sich wenige Reste einer Rundung, anscheinend eines M. Vermutlich ist etwa zu ergänzen CUM(FERANT BAA)LABO(MINABILI). 9 Vom M nur die erste Hasta erh. 12 Vom zweiten D nur Reste, vom M nur die erste Hasta erh.

Ezech. XX, 28—29.

EOSINTERRAMI
NQUAMSUSTULIMA
NUMMEAMUT
DAREMILLISET
5 UIDERUNTMO
NTEMETOMNEM
LIGNUMCON
DENSUMETSA
CRIFICAUERUNT
10 ILLICSACRIFICIA
DIISSUISETORDI
NAUERUNTIBI
ODOREMFRAGRAN
TEMETLIBAUE
15 RUNTILLICLIBA
MINASUA'ETDI v. 29
XIADEOSQUID
ESTABANAUT

[19—23 fehlen.]

1 Vom zweiten R fehlt die obere Hälfte; I auf dem Perg.-Streifen 3 v. 2 Von LI nur die obere Hälfte erh.; MA auf dem Perg.-Streifen. 5 Von TM nur wenige Reste erh. 7 Vom ersten N fehlt die linke Hasta. 8 N stark verwaschen. 13 Die Ergänzung RAN, so sehr sie vom folgenden TEM gefordert wird, ist gleichwohl unsicher, weil eine Hasta, die hinter dem S folgt, eher auf ein L oder H schließen läßt. 17 Vom A nur die rechte Hälfte erh.

Ezech. XX, 30—31.

HAECDICITDMS·
SIINPATRUUM
UESTRORUMINI
QUITATIBUSUOS
5 CONTAMINAMI
NIINOMNIBUS
COGITATIONIBUS
UESTRIS·ETPOST
ABOMINATIO
10 NESEORUMUOS
FORNICAMINI
ETDELIBATIONI v. 31
BUSDONORUM
UESTRORUM'ET
15 INSEPARATIONI
BUSUOSCONTA
MINAMINIIN
OMNIBUSCO
GITATIONIBUS

[20—23 fehlen.]

2 Vom A nur obere Hälfte erh. 3 Vom ersten R nur unterer rechter Schrägstrich, vom zweiten R nur rechte Hälfte erh. 9 Vom M nur die mittlere Hasta erh. 15 Vom R nur die rechte Hälfte erh. 18 Vom M nur erste u. zweite Hasta erh. 19 Vom N fehlt die linke Hasta.

Ezech. XX, 31—33.

DOMUSISTRAHEL
UIUOEGODICITDMS
SIRESPONDEBO
UOBISETSIAS
5 CENDETINSPI
RITUMUESTRUM
ISTUDETNON v. 32
ERITQUEMAD
MODUMUOS
10 DICITIS'ERIMUS
SICUTGENTES'
ETSICUTTRIBUS
TERRAEUTSER
UIAMUSLIGNIS
15 ETLAPIDIBUS
PROPTEREAUIUO v. 33
EGODICITDMS
NISIINMANU
FORTIETINBRAC
20 CHIOEXCELSO

[20—23 fehlen.]

4 Vom U fehlt die erste Hasta. 17—18 links am Rande: XVIII. 18 Vom I in IN nur der Kopf erh., vom N fehlt der Fuß der ersten Hasta. 19 Vom T nur der Kopf erh.

Ezech. XX, 34—36.

. . . .
. . . .
. . . . RE
GIONIBUSINQUI
5 BUSDISPERSIES
TISINMANUFOR
TIETBRACCHIO
EXCELSOETIN
IRAEFFUSAETDU v. 35
10 CAMUOSINDE
SERTUMPOPULO
RUM'ETDISPUT
ABOADUOSILLIC
FACIEMADFACI
15 EMQUEMADM v. 36
ODUM

[16—23 fehlen.]

3 Von RE nur die untere Hälfte erh. 4 Von den drei I u. QU nur Reste da. 6 Von OR nur schwache Spuren erkennbar. 7 Von TI, A und dem zweiten C desgl. 8 X und ET nur schattenhaft sichtbar. 10 Von N nur Reste vorh. 13 Von AB nur einz. Striche erh. 14 Desgl. von ACI u. AD.

Ezech. XX, 37—39.

. . . .
ETADDUCAMUOS
INNUMEROET v. 38
ELIGAMMIHI
5 UESTROSETDE
SERTORESQUO
NIAMEXINCO
LATUEORUM
EDUCAMILLOS
10 INTERRAMIS
TRAHELNONIN
TRABUNT'ETCOG
NOSCETISQUIA
EGODMS·ETUOS v. 39
15 DOMUSISTRA
HEL

[16—23 fehlen.]

[2] DUCAM nur auf dem Vorsatzblatt erh. (vom D nur das Rund, vom M nur die erste Hasta). Vor D ein Stückchen einer Rundung und eines Schrägstriches, was die Ergänzung zu N (inducam) auszuschließen scheint, wahrscheinlicher ist adducam. [3—8] Auch für diese Zeilen, die im Holzdeckel infolge des Wurmfraßes sehr gelitten haben und nur dürftige Bröckchen bieten, fördert der Abdruck auf dem Vorsatzblatte die Lesung wesentlich. [12] B ganz verschwommen. [14] GODM desgl. [15] Vom A nur kleine Reste erh.

Ezech. XX, 39—40.

SANCTUMNON
PROFANABITIS
ULTRAINDATIS
UESTRISQUONI v. 40
5 AMINMONTE
SANCTOMEO
SUPERMONTEM
EXCELSUMIS
TRAHELDICITD̅M̅S̅
10 ILLICSERUIENT
MIHIOMNISDO
MUSISTRAHEL
INFINEM'ETIL
LICRECIPIAM'ET
15 ILLICUISITABO
DELIBATIONES
UESTRASETDE
LIBATIONES

[19—23 fehlen.]

2 Vom O nur linke Rundung erh. 3 TR nur schattenhaft; die Ergänzung DATIS ist gesichert durch einen erh. kleinen unteren Bogen des D. 4 Von QU fehlen die Köpfe. 5 Vom T fehlt Kopf u. Fuß. 11 Vom letzten O nur die linke Hälfte erh. 15 Desgl. vom O. 16 Vom N nur wenige Reste erh.

Ezech. XX, 41—42.

ODORA
TIONEMRECI
PIAMUOSCUM
EDUCAMUOSDE
5 POPULIS'ETRECI
PIAMUOSDERE
GIONIBUSIN
QUASDISPARSI
ESTISINEAS'ET
10 SANCTIFICABOR
INUOBISINOCU
LISPOPULORUM'
ETCOGNOSCETIS' v. 42
QUIAEGODMS·
15 CUMINDUCAM
UOSINTERRAM
ISTRAHELINTER
RAMINQUAM

[19—23 fehlen.]

[1] Vom R nur die untere Hälfte erh. [2] Vom R wenig mehr als die untere Hälfte erh. [3] Vom ersten M nur letzte Hasta erh. [6] Vom M nur letzte Hasta erh. [7] Vom ersten N fehlt der erste Strich. [12] SP hat sich erhalten auf dem Vorsatzblatt als Abdruck des Rückenstreifens. Vom ersten O fehlt die linke Rundung. [13] Vom ersten O nur die rechte Hälfte erh. [15] Von MI fehlt die untere Hälfte. [16] Vom S fehlt die linke Hälfte. [18] Vom ersten M fehlt die linke Hasta.

Glossen.

Zu VIII, 14 neben Thamuz] adonis
Zu VIII, 15 neben modicas] μεμικια (!) [1]
„ studia] ανομιας αλλος αλλος επιτηδευμαμ (!) [2]

Zu XX, 25 am oberen Rande:

scr>ibtum est et dedi illis praecepta non bona . . . . honesti non sunt non <propter pe>ccat <a quo>rundam i . . .
. . . se>d ideo malum caelum et mala terra et fortasse ideo non perfectum quia uanitas uanitati u . .
. . . . e seruatur tamen ut illud sit bonum erit enim nouum caelum non enim hoc perfectum o . .
. . . . . in dispersione . . . . . do sacri<ficiu>m ill<u>d de re<sc>issione . ac . inplerem . . . es . . . .
. . . . nationem hab . tus . . erunt non enim fiunt in aegr . . . non b
. . . . er . . . lege etiam inimicos uestros non p . . m utique dili . . .

---

[1] Ich glaube auf der Photographie an dem zweiten, stark nach unten gezogenen ι noch eine kleine Rundung zu erkennen, aus der auf ein ρ zu schließen wäre. Ein μη μικρα (Verschreibungen kommen in diesen griech. Glossen auch sonst vor, s. CORSSEN S. 32 und RANKE I, S. 20—21) würde gestützt durch die handschr. Überlieferung der Stelle in Cod. A und 26, s. unten S. 193.

[2] So statt επιτηδευματα, der Lesung der Septuaginta. Den ersten αλλος kann ich nicht ermitteln. Die Stelle war umstritten s. ORIGENES Hexapl. II, 280 (ed. MONTF.): ἄλλος παροξυσμούς. ἄλλος βδελύγματα. S. auch CORSSEN S. 33ff.

Zu XX, 27—28 am oberen Rande:

. . . qua temptatione te renuntiauere peccatis ambulant in legitimis parum qui mores i . .
. . . li eorum deserere induxi inquid eos in terram ut si quis incipiat credere uerbo dī ip . . . .
. . . . largum . . . . bona sunt uitae uidi inquid collem[1] excelsum hoc est . . . .
. sicut in si<lua> lignum cum a uento mouetu<r> sa . . . ferunt . et tal. . . . .
. . . rum huiu . . . . d . . . nam curam hab<en>t ad . . . .
. . . . dō seruit.

Zu XX, 28 am Rande neben ordinauerunt] non scā | sed voluptaria |
28 „ „ „ libamina] sua bona | non mea |
Zu XX, 32 „ „ „ Z. 12—17] in tribu | <t>errae es<t> | qui facit | opera car | nis quasi spe | ciosa et | pulchra | secundū | sapienti | <am> car | nis ut | honora | tus sibi a | d exitus et | prudens.

Zu XX, 35 am oberen Rande] . . . . in populorum et desertum terrae si in de |
. . . . lactare desertum et |

---

[1] Beachtenswert ist, daß der Glossator die Lesart collem hat, während im Text montem steht. S. auch Corssen S. 32.

Ezech. VIII.

1 καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ Κυρίου,

2 καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ὁμοίωμα ἀνδρός· ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καὶ ἕως κάτω πῦρ, καὶ ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ ὑπεράνω ὡς ὅρασις ἠλέκτρου.

3 καὶ ἐξέτεινεν ὁμοίωμα χειρὸς καὶ ἀνέλαβέν με τῆς κορυφῆς μου, καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα ἀνὰ μέσον τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγέν με εἰς Ἰερουσαλὴμ ἐν ὁράσει θεοῦ ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς πύλης τῆς βλεπούσης εἰς βορρᾶν, οὗ ἦν ἡ στήλη τοῦ κτωμένου.

4 καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ ἦν δόξα Κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ κατὰ τὴν ὅρασιν ἣν ἴδον ἐν τῷ πεδίῳ.

5 καὶ εἶπεν πρός μέ Υἱὲ ἀνθρώπου, ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου πρὸς βορρᾶν. καὶ ἀνέβλεψα

1 [Et facta est super] me manus Domini.

2 et uidi ecce similitudo uiri, a lumbis eius et usque deorsum ignis, et a lumbis eius superiora eius, sicut aspectus electri;

3 et extendit similitudinem manus, et adpraehendit me a uertice meo, et tulit me spiritus inter medium terrae, et inter medium caeli, et duxit me in Hierusalem in aspectu Dei, ante ostia p<ortae> quae respicit ad aquilone, ubi erat ille lapis titulus ipsius possidentis;

4 et ecce illic erat, maiestas Domini Dei Istrahel, secundum uisionem quam uidi in campo.

5 et ait ad me : fili hominis aspice oculis tuis ad aquilonem, et aspexi oculis meis ad aquilonem,

---

2 ὑπεράνω] *pr* τὰ (improb. A[a]?) A* 26, 49, 68 *aliique Ald. Cyrill. Alex.* + αὐτοῦ B[ab] mg AQ.

3 οὐρανοῦ] *pr* ἀναμέσον τοῦ B[ab] (*sup. ras. et in marg.*) AQ εἰς 2°] πρὸς AQ 22, 23, 26 *aliique Compl. Ald. Alex.*

2 Domini] *pr* Adonai *Hier.* ecce] *pr* et *Hier.* similitudo] + quasi species *Hier.* usque] *om Hier.* superiora eius] sursum *Hier.* sicut — electri] quasi uisio aurae quasi uisio electri *Hier.*

3 adpraehendit] assumpsit *Hier.* a uertice meo] in fimbria uerticis mei *Hier.* duxit] adduxit *Hier.* Hierusalem] Ierusalem *Hier.* in aspectu] in visione *Hier.* ante ostia] ad uestibulum *Hier.* ad aquilone] aquilonem *om* ad *Hier.* ille — possidentis] statua possidentis *Hier.*

4 illic erat] erat ibi *Hier.* maiestas] gloria *Hier.* Istrahel] Israel *Hier.*

τοῖς ὀφθαλμοῖς μου πρὸς βορρᾶν, καὶ ἰδοὺ ἀπὸ βορρᾶ ἐπὶ τὴν πύλην τῆς πρὸς ἀνατολάς.

6 καὶ εἶπεν πρὸς μέ Υἱὲ ἀνθρώπου, ἑώρακας τί οὗτοι ποιοῦσιν; ἀνομίας μεγάλας ποιοῦσιν ὧδε, τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἁγίων μου· καὶ ἔτι ὄψῃ ἀνομίας μείζονας.

7 καὶ εἰσήγαγέν με ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς αὐλῆς,

8 καὶ εἶπεν πρὸς μέ Υἱὲ ἀνθρώπου ὄρυξον. καὶ ὤρυξα, καὶ ἰδοὺ θύρα.

9 καὶ εἶπεν πρὸς μέ Εἴσελθε καὶ ἴδε τὰς ἀνομίας ἃς οὗτοι ποιοῦσιν ὧδε.

10 καὶ εἰσῆλθον καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ μάταια βδελύγματα καὶ πάντα τὰ εἴδωλα οἴκου Ἰσραὴλ διαγεγραμμένα ἐπ' αὐτοῦ κύκλῳ.

11 καὶ ἑβδομήκοντα ἄνδρες ἐκ τῶν πρεσβυτέρων οἴκου Ἰσραήλ. Ἰεχονίας ὁ τοῦ Σαφὰν ἐν μέσῳ αὐτῶν ἱστήκει πρὸ προσώπου αὐτῶν, καὶ ἕκαστος θυμιατήριον αὐτοῦ εἶχεν ἐν τῇ χειρί, καὶ ἡ ἀτμὶς τοῦ θυμιάματος ἀνέβαινεν.

et ecce ab aquilonem ad portam quae respiciebat ad orientem,

6 et ait ad me : fil<i hominis ui>d<isti quid hi> fa<ciunt; iniqui>ta-<tes magnas> fa<ciu>n<t> hic ab<sti>-nend<o> a sanctis m<eis>, et adhuc u<i>d<e>bis m<aiores ini>quitat<es>;

7 <et in>duxit me in i<a>nuas atri<i>

8 <et> ait ad me : fili hominis pe<r>fodi, et perfod<i>ui, et ecce ost<i>um unum.

9 e<t> ait ad me : intra et uide iniqu<i>tates quas hi faciunt hic hodie.

10 et in<tr>aui e<t> uidi e<t> ecce ... <abomi>n<atio, et uniu>e<r-sa idola do>mus <Istrahel s>crip<ta in ipso mu>ro;

11 <et LXX uiri d>e se<nioribus> do<mus Istra>hel, <et Iezoni>as Sa<phae in> medio <eoru>m stabat <an>te fac<ie>m eo<ru>m, <et s>ingu<li turi>bulum <suu>m habebant <in> manu sua, <et u>apor incen-<dii a>scendebat.

---

5 ἐπὶ τὴν πύλην] πρὸς τὴν πύλην 62. τῆς (τὴν Q *alii multi*) πρὸς ἀνατολάς] τὴν βλέπουσαν πρὸς ἀνατολάς 86, 239, 306 (*Alex. cum* τὴν βλέπουσαν *inter uncos*).

8 θύρα] + μία AQ 26, 42, 49 *aliique Compl. Ald. Alex. Cyrill. Alex.*

9 ὧδε] + σήμεσον A 26, 36 *aliique Ald. Alex. Cyrill. Alex.*

10 ἐπ' αὐτοῦ] + (*sub* ϑ' σ' ※) τοῦ τοίχου Q 62 *omisso* αὐτοῦ 22, 23, 36 *aliique Compl.* ἐπ' αὐτοῦ τοίχου *Alex.* Ἰεχονίας] Ἰεζονίας AQ* *pr* καὶ A 22, 23, 26 *aliique Compl. Ald. Alex.*

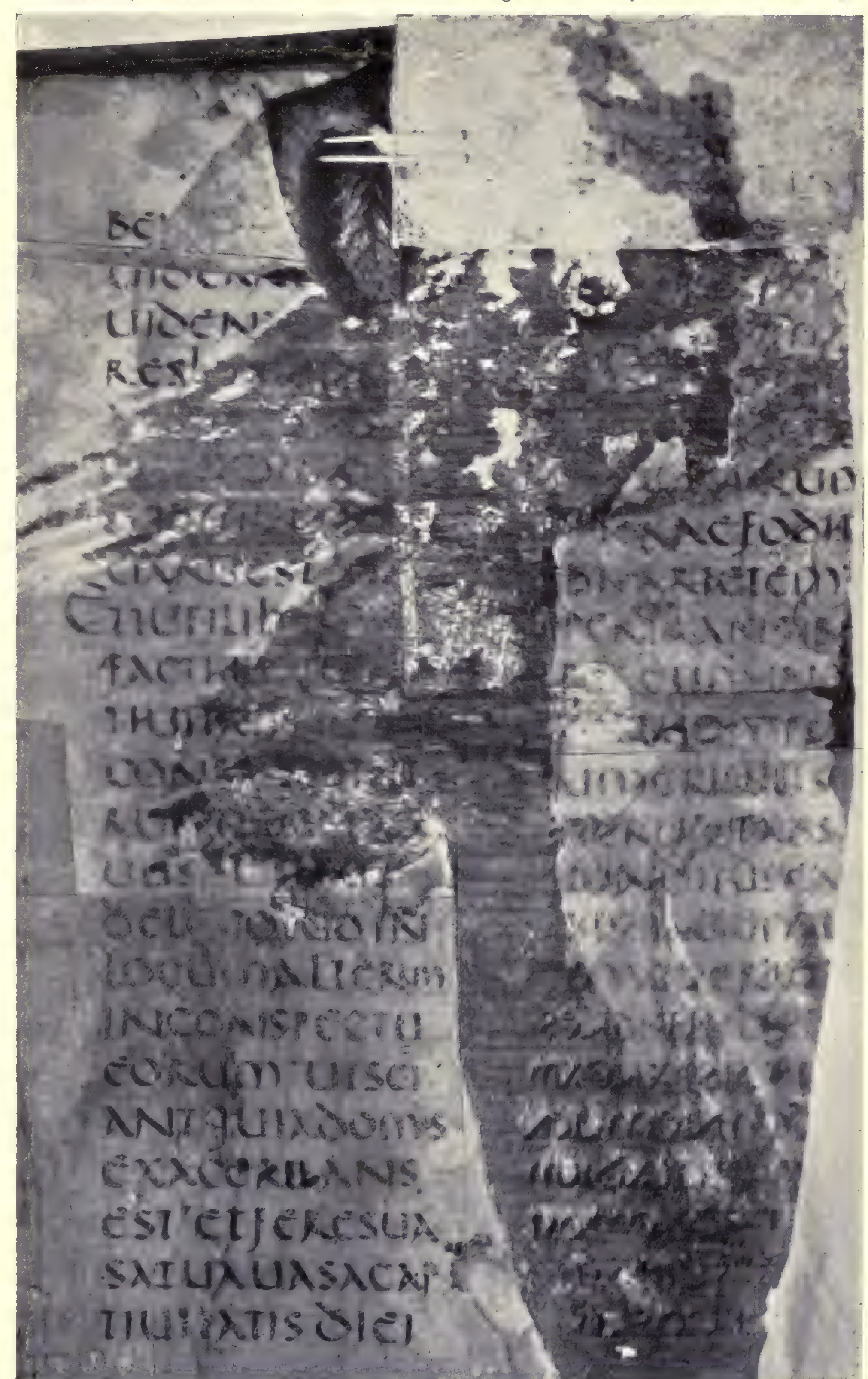
11 ἐν τῇ χειρὶ] + αὐτοῦ A 26, 36, 48 *aliique Cyrill. Alex.*

5 ab aquilonem — orientem] ab aquilone ad portam orientalem *Hier.*

8 unum] s. dazu Rönsch: *Itala u. Vulgata* [2] S. 425.

11 *In freierer Fassung bewahrt Filastrius divers. heres. lib. XIV u. XXII* (CSEL 38, S. 6, 25 u. 10, 16) *die Stelle.*

19. VI. 10.



Aus Cod. Aa 18 enth. Ezech. XII. 2 ff.



12 καὶ εἶπεν πρός μέ Ἑόρακας, υἱὲ ἀνθρώπου, ἃ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ οἴκου Ἰσραὴλ ποιοῦσιν, ἕκαστος αὐτῶν ἐν τῷ κοιτῶνι τῷ κρυπτῷ αὐτῶν; διότι εἶπαν Οὐχ ὁρᾷ ὁ κύριος, ἐγκαταλέλοιπεν Κύριος τὴν γῆν.

12 <et a>it ad me, <fili hom>inis, ui<disti quae s>enio<res domu>s Istra<hel faci>unt unus quisque eorum in cubiculo occulto suo, quoniam dixerunt, dereliquit Dominus terram;

13 καὶ εἶπεν πρός μέ Ἔτι ὄψει ἀνομίας μείζονας ἃς οὗτοι ποιοῦσιν.

13 et ait ad me : adhuc uidebis iniquitates maiores quas isti faciunt;

14 καὶ εἰσήγαγέν με ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς πύλης οἴκου Κυρίου τῆς βλεπούσης πρὸς βορρᾶν, καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυναῖκες καθήμεναι θρηνοῦσαι τὸν Θαμμούζ.

14 et induxit me in ianuas portae domus Domini quae respicit ad aquilonem, et ecce illic mulieres sedentes et lamentantes Thamuz;

15 καὶ εἶπεν πρός μέ Υἱὲ ἀνθρώπου, ἑόρακας; καὶ ἔτι ὄψει ἐπιτηδεύματα μείζονα τούτων.

15 et ait ad me : fili hominis, uidisti? numquid modica sunt domui Iuda facere iniquitates quas fecerunt ipsi istic? et adhuc uidebis studia maiora quam haec;

16 καὶ εἰσήγαγέν με εἰς τὴν αὐλὴν οἴκου Κυρίου τὴν ἐσωτέραν, καὶ ἐπὶ τῶν προθύρων τοῦ ναοῦ

16 et induxit me in atrium domus Domini interius, et ecce in ianuis templi Domini inter medium

---

12 Ἑόρακας υἱὲ ἀνθρώπου] υἱὲ ἀνθρώπου ἑώρακας A 22, 26, 36 *aliique Ald. Alex.* ἕκαστος] ὁ δὲ ἕκαστος 233.

14 θρηνοῦσαι] *pr.* καὶ 42.

15 ἑόρακας] + μὴ μικρὰ τῷ οἴκῳ Ἰούδα τοῦ ποιεῖν τὰς ἀνομίας ἃς πεποίηκαν αὐτοὶ ὧδε A 26 + *eadem, nisi* πεποιήκασι *Alex.*

16 καὶ 2°] + ἰδοῦ A 22, 23, 26 *aliique Ald. Alex.* προθύρων] θυρῶν 49, 90.

12 et ait ad me] Et dixit Dominus ad me *Tert. adv. Iud. cap.* 11 (Dominus ad me *om* λ) domus Istrahel] Israel *om* domus *Tert.* faciunt] + unusquisque eorum in tenebris *Tert.* unusquisque eorum] *om* eorum *Tert.* occulto suo] absconso *om* suo *Tert.* dixerunt] + non uidet nos dominus *Tert.*

13 ait] dixit *Tert.* adhuc] + conuersus *Tert.* iniquitates — quas] facinora maiora quae *Tert.* induxit] introduxit *Tert.* in ianuas portae] ad limina ianuae *Tert.* respicit] aspicit *Tert.* et lamentantes] et plangentes *Tert.* (plangebant humum λ) — *Filastrius* l. XXIII *(CSEL 38, 10)*

15 et ait] et dixit dominus *Tert.* numquid — haec] numquid modica domus (domui Babd) Iuda, ut faciant facinora quae fecerunt? et adhuc uisurus es affectiones maiores eorum *Tert.*

16 atrium] aedem *Tert.* interius] interiorem *Tert.* in ianuis templi] in liminibus templi (domus λ) *Tert.* inter medium altaris] *pr* inter medium elam et *Tert.*

Κυρίου ἀνὰ μέσον τῶν αἰλὰμ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου ὡς εἴκοσι ἄνδρες, τὰ ὀπίσθια αὐτῶν πρὸς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ἀπέναντι καὶ οὗτοι προσκυνοῦσιν τῷ ἡλίῳ.

altaris, fere XX uiri posteriora sua dantes ad templum Domini et facies suas e contra, et hi adorabant solem;

17 καὶ εἶπεν πρός μέ.

17 et ait ad <me>.

Ezech. XII.

2 Υἱὲ ἀνθρώπου, ἐν μέσῳ τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν σὺ κατοικεῖς, οἳ ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσιν, καὶ ὦτα ἔχουσιν τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσιν· διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστίν.

2 [fili hominis in medio iniquitatum eorum tu habitas qui ha]be<nt oculos, ut> uidea<nt, et non> uident, <et au>res h<abent, ut> a<udiant, et non audiunt, quia> d<omus exacer>uans est.

3 καὶ σύ, υἱὲ ἀνθρώπου, ποίησον σεαυτῷ σκεύη αἰχμαλωσίας ἡμέρας ἐνώπιον αὐτῶν, καὶ αἰχμαλωτευθήσει ἐκ τοῦ τόπου σου εἰς τόπον ἕτερον ἐνώπιον αὐτῶν, ὅπως εἰδῶσιν διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστίν.

3 et tu fili h<ominis> fac ti<bi uasa cap>tiuitati<s in> cons<pectu eo>rum <diei, et c>a<pti>uus duc<e>ris de loco tuo in locum alterum in conspectu eorum, ut sciant, quia domus exaceruans est;

4 καὶ ἐξοίσεις τὰ σκεύη σου σκεύη αἰχμαλωσίας ἡμέρας κατ' ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, καὶ σὺ ἐξελεύσῃ ἑσπέρας ὡς ἐκπορεύεται αἰχμάλωτος.

4 et feres uasa tua uasa captiuitatis diei [in oculis eorum; et tu egredieris uespere in conspectu eorum, sicut egreditur captiuus;]

---

16 ὀπισθια αὐτῶν] + δεδωκότες A 26, 49, 68 *aliique Ald. Alex.* πρὸς τὸν ναὸν] ἐπὶ τ. ν. 26; εἰς τ. ν. *Compl.* προσκυνοῦσιν] προσεκύνουν A 22, 23, 26 *aliique Alex.*

16 fere XX uiri] quasi uiginti et quinque *Tert.* (λ); uiginti quinque *Tert.* (Ba — *uterque in marg.* — cd); uiginti *Tert.* (ABab) dantes] dederunt *Tert.* e contra] + Orientem *Tert.* et hi] *om* et *Tert.* *Filastrius* l. X *(CSEL 38, 5) bezieht sich nur allgemein auf den Vers 16.*

17 ait] dixit *Tert.*

3 ἐκ] ἀπὸ 23, 36, 42 *aliique.*

4 ἑσπέρας] + ἐνώπιον αὐτῶν AQ 22, 23, 26 *aliique Compl. Ald. Alex.*

3 uasa captiuitatis] + captiuare *Hier.* in conspectu — diei] per diem coram eis *Hier.* captiuus duceris] captiuare *Hier.* sciant] uideant *Hier.* exaceruans] exasperans *Hier.*

4 feres] proferes *Hier.* diei] per diem *Hier.*

5 ἐνώπιον αὐτῶν διόρυξον σεαυτῷ εἰς τὸν τοῖχον, καὶ διεξελεύσῃ δι' αὐτοῦ.

5 <in c>on<spectu eo>rum <i>ntra efodi tibi parietem, e<t> pertransib<is> per eum.

6 ἐνώπιον αὐτῶν ἐπ' ὤμων ἀναλημφθήσῃ καὶ κεκρυμμένος ἐξελεύσῃ, τὸ πρόσωπόν σου συγκαλύψεις καὶ οὐ μὴ ἴδῃς τὴν γῆν· διότι τέρας δέδωκά σε τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ.

6 in c<ons>pectu omn<ium> umeris sus<ci>p<i>eris et absconditus ex<i>bis, faciem tu<a>m operies e<t n>on <u>ide<b>is <terram, qu>i<a portentu>m <domui Istrah>e<l te dedi>.

13 καὶ ἐκπετάσω τὸ δίκτυόν μου ἐπ' αὐτόν, καὶ συλλημφθήσεται ἐν τῇ περιοχῇ μου, καὶ ἄξω αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα εἰς γῆν Χαλδαίων, καὶ αὐτὴν οὐκ ὄψεται, καὶ ἐκεῖ τελευτήσει.

13 [et] expan<dam ret>ia mea su<per eu>m, et conp<rae>hendetu<r> in obsidione mea, et ducam eum in Babyloniam in terram Cha<ld>aeorum, et <ips>am non uide<bi>t, illic morietur;

14 καὶ πάντας τοὺς κύκλῳ αὐτοῦ τοὺς βοηθοὺς αὐτοῦ καὶ πάντας τοὺς ἀντιλαμβανομένους αὐτοῦ διασπερῶ εἰς πάντα ἄνεμον, καὶ ῥομφαίαν ἐκκενώσω ὀπίσω αὐτῶν.

14 et omnes qui per circuitum sunt soc<i>os eius et omnes adiutores eius dispargam in omnem uentum, et gladium effundam post eos;

15 καὶ γνώσονται διότι ἐγὼ Κύριος, ἐν τῷ διασκορπίσαι με αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ διασπερῶ αὐτοὺς ἐν ταῖς χώραις.

15 e<t> scient, qu<ia> ego sum <dominus, si d>issi<pabo e>os in gen<tes, et i>nspargam <e>os in reg<ion>es;

16 καὶ ὑπολείψομαι ἐξ αὐτῶν ἄνδρας ἀριθμῷ ἐκ ῥομφαίας καὶ ἐκ λιμοῦ καὶ ἐκ θανάτου, ὅπως

16 e<t> rel<i>nquam ex <eis> uiros numer<o> de gladio e<t> de <fame> et de mor<te>, ut enarrent omnes

---

13 καὶ ἐκεῖ] *om* καὶ 147.

14 ἐκκενώσω] ἐκχέω AQσ' 22, 23, 26 *aliique Compl. Ald. Euseb.*

5 *Es bleibt zweifelhaft, ob die Worte in conspectu eorum, die bei Hieronymus fehlen, zu v. 4 zu ziehen sind oder zu v. 5. Pearson nimmt das* ἐνώπιον αὐτῶν *noch zu v. 4. — In* Q 22, 23 *u. vielen anderen fehlt es.* intra efodi] perfode *om* intra *Hier.* pertransibis] transibis *Hier.*

6 in conspectu omnium] in conspectu eorum *Hier.* umeris] *pr* in *Hier.* suscipieris] portaberis *Hier.* exibis] egredieris *Hier.*

13 expandam — mea] extendam retiam meam *Pseudocypr.* (*De Pascha Computus CSEL* III, 3, 259). conpraehendetur] comprehendetur *Pseudocypr.* obsidione mea] conclusione *Pseudocypr.* ducam] adducam *Pseudocypr.* Babyloniam in terram] Babylonem in terra *Pseudocypr.* ipsam] istam + terram *Pseudocypr.* illic] *pr* et *Pseudocypr.*

ἐκδιηγῶνται πάσας τὰς ἀνομίας αὐτῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν οὗ εἰσήλθοσαν ἐκεῖ, καὶ γνώσονται ὅτι ἐγὼ Κύριος.

ini<q>uitates suas in gentibus in quas <uener>unt, et scient, quia ego sum Dominus;

17 καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς μὲ λέγων

17 et factus est sermo Domini ad me dicens:

18 Υἱὲ ἀνθρώπου τὸν ἄρτον σου μετ' ὀδύνης φάγεσαι, καὶ τὸ ὕδωρ . . .

18 fili hominis panem tuum cum dolore manducabis, et aquam . . .

Ezech. XX.

21 . . . ἐν τοῖς προστάγμασίν μου οὐκ ἐπορεύθησαν καὶ τὰ δικαιώματά μου οὐκ ἐφυλάξαντο τοῦ ποιεῖν αὐτά, ἃ ποιήσει ἄνθρωπος καὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, καὶ τὰ σάββατά μου ἐβεβήλουν· καὶ εἶπα τοῦ ἐκχέαι τὸν θυμόν μου ἐπ' αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ συντελέσαι τὴν ὀργήν μου ἐπ' αὐτούς.

21 . . . [in praeceptis meis non] <ambula>uerunt et ius<t>ificationes meas non custodierunt, ut f<a>cerent eas qu<as> faciet homo e<t> uiuet in eis, e<t> sabbata mea p<o>lluebant, et dixi effundere iram meam i<n> eos in desert<o> ad consummandam iram meam super eos;

22 καὶ ἐποίησα ὅπως τὸ ὄνομά μου τὸ παράπαν μὴ βεβηλωθῇ ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐξήγαγον αὐτοὺς κατ' ὀφθαλμοὺς αὐτῶν.

22 et feci u<t>i nomen m<e>um omnin<o no>n pollua<tur in> c<onspectu> . . . .

23 καὶ ἐξῆρα τὴν χεῖρά μου ἐπ' αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ διασκορπίσαι αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν, διασπεῖραι αὐτοὺς ἐν ταῖς χώραις,

23 eleuau<i> manum meam super eos in <d>eserto, ut dispergerentur inter gentes, et disseminarentur regioni<b>us,

24 ἀνθ' ὧν τὰ δικαιώματά μου οὐκ ἐποίησαν καὶ τὰ προστάγματά μου ἀπώσαντο, καὶ τὰ σάββατά

24 eo quod iu<s>tificatione<s> meas non fecerunt, et praecepta mea reppulerunt, et sabbata mea

---

21 συντελέσαι] ἐξαναλῶσαι 68.
23 καὶ ἐξῆρα] *om* καὶ *ed. Pears. mit* AQ *u. a. [in den meisten Codd. fehlt es].*

18 manducabis] comedes *Hier.*
23 eleuaui] leuaui *Pseudo-August.* (*Quaest. V. et N. Test. CSEL* 50, 76). super] inter *Pseudo-August.* regionibus] *pr* in *Pseudo-August.*

μου ἐβεβήλουν, καὶ ὀπίσω τῶν ἐνθυμημάτων τῶν πατέρων αὐτῶν ἦσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν.

25 καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς.

26 καὶ μιανῷ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόμασιν αὐτῶν ἐν τῷ διαπορεύεσθαί με πᾶν διανοῖγον μήτραν ὅπως ἀφανίσω αὐτούς.

27 Διὰ τοῦτο λάλησον πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ . . . .

28 καὶ εἰσήγαγον αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν ἣν ἦρα τὴν χεῖρα τὴν χεῖρά μου δοῦναι αὐτοῖς, καὶ εἶδον πάντα βουνὸν ὑψηλὸν καὶ πᾶν ξύλον κατάσκιον καὶ ἔθυσαν ἐκεῖ τοῖς θεοῖς αὐτῶν, καὶ ἔταξαν ἐκεῖ ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἔσπεισαν ἐκεῖ σπονδὰς αὐτῶν.

29 καὶ εἶπον πρὸς αὐτούς Τίς ἐστιν ἀβανὰ ὅτι . . . . . .

30 διὰ τοῦτο εἰπὸν πρὸς τὸν οἶκον Ἰσραὴλ Τάδε λέγει Κύριος

<p>olluebant, <et pos>t cogitatio<nes pa>truum <eorum> eran<t oculi eorum>;

25 [Et ego dedi eis praecepta non bona et iustificatio]n<es> in <quibus> non u<iuent> in eis.

26 <et conta>mina<bo eos in> datis e<orum>, cum . . . . labo . . . . . . quod <quod uul>uam <apertam> dat il<lis>.

27 <pro>pte<rea dic a>d dom<um Istrah>el: . . . . . .

28 [et introduxi] <eos in> terr<am> i<n quam sus>tuli ma<num m>eam, ut <darem i>llis, et <uideru>nt mo<ntem e>t omnem <lig>num con<de>nsum, et sac<rifi>cauerunt illic sacr<if>icia diis suis, et o<r>d<i>na<u>erunt ibi odorem frag<ran>tem, et libaue<ru>nt illic libam<i>na sua;

29 et di<xi> ad eos : quid est <ab>ana u<t> . . . .

30 [Propterea dic ad domum Istrahel:] haec dicit Dominus: si in

---

28 ἣν] *pr* εις A 22, 23, 26 *aliique Ald. Alex.* τὴν χεῖρα 2°] *om* AQ *so auch bei Pearson im Text.* ἐκεῖ τοῖς θεοῖς αὐτῶν] + τὰς θυσίας αὐτῶν 239, 306.

29 τίς] τί AQ *so auch im Pears. Text.*

24 et post — eorum] et post concupiscentiam cordis sui erant oculi eorum *Iren. l. 4. c. 5.*

25 iustificationes] + meas *Pseudo-August. Cod. C. — Bei Hieronymus in Ezech.* 18: Dedi eis iustificationes non bonas usw. — *Hier. l. I in ep. ad Gal. T. 4. 247a. 258c. u. Irenaeus stimmen mit obigem überein. Dieselbe Stelle bei Cassianus (Conlat. XXI, 33 u. Conlat. XXIII, 43 im CSEL 13, 610 u. 644) ohne Abweichung. — Origenes Contra Cels. VII, 20 (Berl. Kirchenv. Ausg. 3, 172):* ἐν οἷς ζήσονται ἐν αὐτοῖς.

26 cum . . . . . labo . . . . quodquod] cum transducerent omne quod *Hier.*, s. S. 181. uuluam — illis] aperit uuluam + ut delerem eos *Hier.*

27 propterea dic] idcirco loquere *Hier.*

28 in quam] super quam *Hier.* sustuli] leuaui *Hier.* darem] traderem + eam *Hier.* et uiderunt — condensum] uideruntque omnem collem excelsum et omne lignum nemorosum *Hier.* et sacrificauerunt — fragrantem] et immolauerunt ibi diis suis: et posuerunt ibi furorem munerum suorum et posuerunt ibi odorem fragrantiae eorum *Hier.*

29 ut] quia *Hier.*

Εἰ ἐν ταῖς ἀνομίαις τῶν πατέρων ὑμῶν ὑμεῖς μιαίνεσθε καὶ ὀπίσω τῶν βδελυγμάτων αὐτῶν ὑμεῖς ἐκπορνεύετε;

patruum ues<t>rorum iniqui<t>a<t>ibus uos con<t>aminamini in omnibus cog<i>tationibus uestris, et post abom<i>nationes eorum uo<s> fornicamini

31 καὶ ἐν ταῖς ἀπαρχαῖς τῶν δομάτων ὑμῶν, ἐν τοῖς ἀφορισμοῖς οἷς ὑμεῖς μιαίνεσθε ἐν πᾶσιν τοῖς ἐνθυμήμασιν ὑμῶν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας; καὶ ἐγὼ ἀποκριθῶ ὑμῖν, οἶκος τοῦ Ἰσραήλ; ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, εἰ ἀποκριθήσομαι ὑμῖν, καὶ εἰ ἀναβήσεται ἐπὶ τὸ πνεῦμα ὑμῶν τοῦτο.

31 et delibationibus donorum uestrorum, et in se<pa>rationibus u<o>s contaminamini in om<ni>bus co<gitatio>nibus . . . .
[et ego respondebo uobis] : domus Is<trahel> uiuo ego dicit Dominus si respondeb<o> uobis, et si ascendet in spiritum uestru<m> istud;

32 καὶ οὐκ ἔσται ὃν τρόπον ὑμεῖς λέγετε Ἐσόμεθα ὡς τὰ ἔθνη καὶ ὡς αἱ φυλαὶ τῆς γῆς τοῦ λατρεύειν ξύλοις καὶ λίθοις.

32 et non erit quem ad modum uos dicitis, erimus sicut gentes et sicut tribus terrae ut se<r>uiamus lignis et lapidibus;

33 διὰ τοῦτο ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ . . . . . .

33 propterea uiuo ego dicit Dominus ni<si> in manu <forti e>t in brac<chio excelso> . . . . . .

34 . . . καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν χωρῶν οὗ διεσκορπίσθητε ἐν αὐταῖς ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ καὶ ἐν θυμῷ κεχυμένῳ.

34 . . . [et recipiam uos de] re<g>ioni<bus> in qu<ib>us di<sper>si e<s>ti<s> in manu <f>orti e<t br>acchio exc<elso> et <i>n <ira> e<ffus>a.

35 καὶ ἄξω ὑμᾶς εἰς τὴν ἔρημον τῶν λαῶν καὶ διακριθήσομαι πρὸς ὑμᾶς ἐκεῖ πρόσωπον κατὰ πρόσωπον.

35 <et duc>am <u>os in de<ser>tum pop<u>lo<r>um, et dispu<t>abo ad uos illic <f>aci<em> ad <f>aciem.

---

31 ἐν 2°] *pr* καὶ AQmg 22, 23, 36 *aliique.* οἷς] *om* AQ.
33 ἐν 1°] *pr* ἐὰν μὴ A 26, 42 *Compl. Alex.* — *alii:* ἦ μὴν *alii:* εἰ μή.
34 βραχίονι] *pr* ἐν AQ.

31 respondebo] respondero *Tyc. Lib. regul. (Ed. Burkitt S. 35).* ascendet] ascenderit *Tyc.* istud] hoc *Tyc.*
32 uos dicitis] dicitis uos *Tyc.*
33 propterea] *om Tyc.* in bracchio] in *om Tyc.*
34 et in ira] et *om Tyc.* RV.
35 ducam] adducam *Tyc.* ad uos illic] illic ad uos *Tyc.* faciem ad faciem] facie ad faciem *Tyc.*

36 ὃν τρόπον . . . . . .

37 . . . καὶ εἰσάξω ὑμᾶς ἐν ἀριθμῷ.

38 καὶ ἐλέγξω ἐξ ὑμῶν τοὺς ἀσεβεῖς καὶ τοὺς ἀφεστηκότας, διότι ἐκ τῆς παροικεσίας αὐτῶν ἐξάξω αὐτούς, καὶ εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ οὐκ εἰσελεύσονται· καὶ ἐπιγνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος Κύριος.

39 καὶ ὑμεῖς, οἶκος Ἰσραήλ, ... καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ ἅγιον οὐ βεβηλώσετε οὐκέτι ἐν τοῖς δώροις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ὑμῶν.

40 διότι ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῦ ἁγίου μου, ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ, λέγει κύριος Κύριος, ἐκεῖ δουλεύσουσίν μοι πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ εἰς τέλος. καὶ ἐκεῖ προσδέξομαι καὶ ἐκεῖ ἐπισκέψομαι τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἀπαρχὰς τῶν ἀφορισμῶν ὑμῶν . . .

41 ἐν ὀσμῇ εὐωδίας προσδέξομαι ὑμᾶς, ἐν τῷ ἐξαγαγεῖν με

36 ⟨que⟩mad⟨modum⟩. . . . . .

37 . . . ⟨et ad⟩ducam ⟨uos i⟩n nume⟨ro⟩.

38 et eligam mi⟨hi⟩ uestros et desertores, quoniam ex incolatu eoru⟨m⟩ educam i⟨llos⟩, in terram I⟨s⟩trahel non intrabunt, et co⟨g⟩-noscetis, quia ⟨e⟩go Dominus.

39 et uo⟨s do⟩mus Is⟨tr⟩a⟨hel⟩... [si . . . nomen meum] s⟨anctum non⟩ pro⟨fanabit⟩is ultra in d⟨atis⟩ uestris,

40 qu⟨o⟩niam in mont⟨e⟩ sancto meo super montem excelsum Istrahel dic⟨it⟩ Dominu⟨s⟩ illic seruient mihi omni⟨s⟩ domus Istrahel in finem, et illic recipiam, et illic uisita⟨b⟩o delibation⟨es⟩ uestras e⟨t de⟩libation⟨es⟩. . . . . .

41 [in suauitatis] ⟨odo⟩ra⟨tionem⟩ reci⟨pia⟩m uos cum ⟨edu⟩-

---

38 ἐλέγξω] ἐκλέξω AQ. κύριος Κύριος] κύριος Q 22, 23, 36 *aliique Compl.*
40 ὑψηλοῦ] + Ἰηλ Q 22, 23, 36 *aliique Compl. Ald.* Κύριος] *semel tantum* 233.
41 ἐξαγαγεῖν] ἐξάγειν A.

37 adducam] inducam *Tyc.*

38 mihi] *om Tyc. u. August. (Speculum CSEL 12, 455).* uestros] impios + de uobis *Tyc.* — impios uestros (uiros : L) *pr* ex uobis *August.* ex incolatu] ex transmigratione *Tyc.* illos] eos *Tyc.* (R : uos). in terram] *pr* et *Tyc.* (R : terra). Istrahel] Israhel *Tyc. u. August.* cognoscetis] cognoscitis (R *Tyc.*) quia] quoniam *August.* MLC. ego Dominus] ego sum Dominus *Tyc. August.* (*om* sum ML). *Im Cod.* μ *des August. lautet die ganze Stelle:* Et eligam de uobis transgressores et impios usque et scietis quia ego dominus deus.

39 nisi — profanabitis] (si uos audieritis me et) nomen meum sanctum non pollueritis *Hier.* datis] muneribus *Hier.*

ὑμᾶς ἐκ τῶν λαῶν καὶ εἰσδέχεσθαι ὑμᾶς ἐκ τῶν χωρῶν ἐν αἷς διεσκορπίσθητε ἐν αὐταῖς, καὶ ἁγιασθήσομαι ἐν ὑμῖν κατ' ὀφθαλμοὺς τῶν λαῶν.

42 καὶ ἐπιγνώσεσθε διότι ἐγὼ Κύριος ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν με ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ εἰς τὴν γῆν εἰς ἣν . . . .

cam uos de <popul>is, et reci<pia>m uos de re<gio>nibus in <qua>s disparsi <esti>s in eas, et <san>ctificabor <in u>obis in ocu<li>s populorum.

42 <et c>ognoscetis, <qui>a ego Dominus <cu>m induc<am uo>s in terram <Istr>ahel in ter<ra>m in quam . . . .

---

41 καὶ εἰσδέχεσθαι ὑμᾶς] καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς A 26, 147, 233 *Alex.*

Nachtrag.

Während des Druckes teilte mir PAUL LEHMANN mit, daß er im Sommer 1909 in der Fürstl. Bibliothek zu Donaueschingen auf dem Einband der Handschrift 191 einen Pergamentfetzen gefunden habe, der sich als zugehörig zu dem Blatte erweist, das einst in dem hinteren Deckel des Fuldaer Codex Aa 13 eingeklebt war. Das Blättchen, das jetzt abgelöst ist und mir zur Einsicht gütigst übersandt wurde, mißt etwa 45 (Höhe) × 35 (Breite) mm; oben und unten setzt sich noch ein kleiner Lappen an. Mit LEHMANNs Erlaubnis teile ich mit, was das Rekto des Fragmentes bietet.

Von der Spalte, die Ezech. XX 34–36 enthielt (s. o. S. 185), haben sich Schlußbuchstaben aus den Zeilen 8—16 erhalten: 8: N (ohne linke Hasta) | 9: DU | 10: DE (beide Buchstaben unvollständig) | 11: LO (vom O nur linkes Rund) | 12: U . . | 13: LLIC (von allen Buchstaben nur die Köpfe erhalten) | 14—15: (nichts erhalten) | 16: U |

Aus der Spalte, die Ezech. XX 37–39 (s. o. S. 186) umfaßte, sind die Anfänge der Zeilen 12—17 übrig. 12: TRAB (vom R nur untere Hälfte, vom B nur die Hasta erhalten) | 13: NOS | 14: EGO | 15: DOM (vom M fehlt die rechte Hasta) | 16: HEL (sonst stand nichts auf der Zeile) | 17: HA (ergänze zu HAEC).

Durch den LEHMANNschen Fund werden die oben (S. 165, Anm. 3) gemachten Ausführungen bestätigt.

[Abgeschlossen den 7. April 1910.]

The Participial Formations of the Geminate Verbs[1].

By B. Halper, M. A., London.

מָדַד. It has generally been recognised that מִדָּה has at least two distinct meanings. It is therefore most likely that the parsing of this word is not the same in all cases. The verb מָדַד signifies *he measured*. Hence we get a فُعْلَةٌ form מִדָּה with the meaning of *measuring*, as in the phrase חֶבֶל מִדָּה (Zach 2 5) *a line*, or *cord of measuring*. Entirely different in its nature is מִדָּה in Neh 3 11, 14 etc., where it clearly denotes *a measured portion of the wall*. In this passage the form can hardly be a فُعْلَةٌ, and we are justified in taking it as an unaugmented فَعِيلَةٌ form with a passive signification. With the latter I should like to classify מִדַּת יָמַי (ψ 39 5) *the measured portion of my days*, as well as מִדָּה *a size = something that is measured*, or *has a fixed measure*. מִדּוֹתָיו (ψ 133 2) *his garments* would also belong to this class, but it probably is only attenuated from מַדּוֹתָיו. Now מַד in itself is to be regarded as an unaugmented passive فَعَلٌ like כַּף. Whether we are to assume the existence of a masculine noun מַד is immaterial, as its meaning would be the same as that of the feminine, like גֵּז and גִּזָּה *fleece*. מִדָּהּ (Job 11 9) *her measurement* confirms this assumption.

The expression אַלְפַּיִם אַמָּה בַּמִּדָּה really means 2000 *cubits with a measured thing*, that is to say that if a cord or reed of a fixed size would be applied, the land would be found to be 2000 cubits. This explanation accounts for the use of the definite article of בַּמִּדָּה.

מָחַח. The derivation of מֹחַ *marrow* is not definitely known. Arabic أَمَخَّ *medullosum fuit os* is evidently a denominative of مُخٌّ. If there existed a verb מָחַח it would most likely have meant *was fat*. מֹחַ is at all events a فُعْلٌ. So also Arabic مُخٌّ, Syriac ܡܘܚܐ. On the other hand

[1] Fortsetzung und Schluß von ZAW 1910 S. 42—57 und 99—126.

מַחִים or מֵיחִים is doubtless an unaugmented intransitive فَعِيلٌ = מְחִיחִים, *something that contains marrow,* or *is fat.* BARTH would classify it with the intransitive *ĭ* perfect. This is supported by Arabic augmented مُخِيخٌ *containing marrow,* the feminine of which is مُخِيخَةٌ as شَاةٌ مُخِيخَةٌ *ovis medullosa.*

The *scriptio plena* of מֵיחִים is only orthographic. The usual punctuation should have been מֵחִים without compensating for the loss of the *dagesh forte.* Cf. to לֵחֹה above.

מָטַט. This root has not hitherto been recognised in Hebrew. It is, however, frequently met with in Arabic. مَطَّ = *he drew, pulled, strained, extended, stretched,* and is considered to be identical with مَدَّ. There is one passage in the Old Testament which probably points to the existence of מָטַט in Hebrew. The evidence, it must he owned, is not conclusive, but is worth while considering. וְהָיָה מֻטּוֹת כְּנָפָיו מְלֹא רֹחַב־אַרְצְךָ (Isa 8 8) is usually translated: *And the outspreading of his wings will be in the fulness of the width of thy land,* taking מֻטּוֹת as an abstract noun plural of נָטָה. But the use of the plural in itself is sufficient reason to doubt the correctness of this rendering. It is much better to take מֻטּוֹת as a Hophal participle. We should accordingly render: *and his wings will be spread out, etc.* And here we are at once encountered by a great difficulty. The sense of *spread out, stretched* is usually expressed by the Qal. Thus we have the well-known phrase זְרֹעַ נְטוּיָה *an outstretched arm.* It is true that the Hiphil is found once or twice to possess this meaning of the Qal, as for instance אַטֶּה אֶת־יָדִי (Jer 6 12), but this is very rare, whereas it frequently denotes *he turned aside, thrust aside,* as הִטָּה מִשְׁפָּט, *etc.* The Hophal occurs only once more, as a masculine participle מֻטֶּה (Ez 9 9), but means *perverted justice,* and not *something spread out.* RASHI takes מֻטּוֹת to be *the top of the wing,* and says פרק קטן שבראש הכנף נקרא מוט. QIMCHI takes it to be like מוטות.

The difficulties raised above would entirely disappear if we were to take מֻטּוֹת as a passive participle Qal of מָטַט, that is to say, an unaugmented فَعُولٌ = מְטוּטוֹת, *stretched out,* or *spread out.* The meaning would be the same as that suggested above, and the form would be satisfactorily explained.

The order of words in prose would be וְהָיָה כְּנָפָיו מֻטּוֹת, but in poetry the participle may precede the noun.

מָלַל. The ordinary word for *he circumcised* is מָל. But there can be no doubt that מָלַל also occurs. Thus we have וּנְמַלְתֶּם (Gn 17 11) which obviously can be nothing else than Niphal of מָלַל. Similarly מֹל (Jos 5 2) is imperative Qal belonging to this latter root. If we may trust some of the editions of the Hebrew Bible, especially that of LETTERIS, we would have an indisputable unaugmented passive participle in Jos 5 5. מֻלִּים with a *dagesh forte* in the ל is found in several editions, and it must clearly be derived form מָלַל. The verbal force of this word is certainly self-evident. The other editions read מֻלִים without a *dagesh*, in which case it must be parsed as a passive participle of מוּל, like לוּטָה *wrapt up* (1 Sam 21 10) from לַט. This fact shows clearly the close connection of the geminate verbs with the *mediae waw*. It is to be observed that in the same chapter we find מֹל from מָלַל as well as מָל from מוּל, which proves that the author used both roots indifferently.

מָנַן. There seems to be no clear connection between Arabic مَنَّ and Hebrew מָן. The former denotes *he weakened, diminished, was bounteous*, whereas the latter = *a portion*. Altogether the verse in which מְנָהוּ occurs (ψ 48 24) is very difficult. Most of the modern commentators emend מְנָהוּ to מְנָתוֹ. It is, however, probable that the original meaning of מָנַן is as assumed by ZERWECK[1] *he separated, divided*. If this view be adopted מָן would be a فَعِيل form with a passive signification, literally, *something separated*, or *divided*, hence *a portion*.

מֵן *a string of a harp* is supposed to be a loan-word from Syriac ܡܢܐ *a hair*. Its etymology is obscure. For there can hardly be sufficient justification to connect it with Arabic مَنَّ *weakened, diminished*, whence מֵן or ܡܢܐ *hair, something diminished* or *thin*.

מָצַץ. It is immaterial whether the transitive meaning of مَضَّ is prior to the intransitive one or not. FREYTAG gives the transitive meaning first, whilst LANE places it second. It is, however, quite certain that besides denoting *he suffered pain* مَضَّ also signifies *he distressed*. From this root I should suggest to derive Hebrew מֵץ which occurs in Isa 16 4. The old derivation from مَاصَ *he washed gently, rubbed with the hand* is far from being satisfactory, as one can scarcely follow how from a root which = *washed gently* the idea of *extortioner, oppressor* could

---

[1] *Präp. Min* p. 4.

arise. If derived from مَضَّ *he distressed, afflicted,* מֵץ which evidently must = *an oppressor* requires no further explanation. The form is doubtless an unaugmented فَعِيلٌ with an active sense = מְצִיץ, *someone who distresses,* or *afflicts.* The signification of מֵץ which is a *nomen agentis* excludes the possibility of its being parsed as a فِعْلٌ form.

The difficulty involved in the old explanation of מֵץ was keenly felt by several modern scholars, and it was therefore suggested to emend it to חָמֹץ or חֹמֵץ *oppressor.* This suggestion would apparently find support in the circumstances that the other two nouns שֹׁד and רֹמֵס which are parallel to מֵץ are without the definite article. It is therefore probable that the ה was corrupted from ח. But if we connect מֵץ with Arabic مَضَّ this emendation is rendered unnecessary. The ה is by all probability affixed to מֵץ for the sake of variation.

נָדַד. It is well known that the word נִדָּה has two meanings. *a*) *a woman in menstruation; b*) *impurity.* It is thus manifest that they cannot both belong to one class; the former is an adjective, and is to be parsed as an unaugmented فَعِيلَةٌ with a passive signification, whereas the latter is a فِعْلَةٌ. In Hebrew נָדַד is intransitive and = *fled, etc.* So also Arabic نَدَّ. But in Syriac ܢܕ is also transitive, and = *he abhorred, hated, abominated, shunned.* It is from this meaning, preserved in the comparatively late dialect, that נִדָּה is to be derived. It would thus = *someone,* or *something abhorred, shunned,* whence *an unclean woman,* אִשָּׁה being understood. Syriac ܢܕܐ *dirt* is either a فِعْلَةٌ, or فَعِيلَةٌ *something to be shunned, abhorred.*

The adjectival or participial character of נִדָּה is still preserved in וְאֶל־אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב (Ez 18 6) *and to an unclean woman he does not come near.* Grammarians explain this construction as a case of *noun in apposition.* But, as I have shown above[1], such instances as נַעֲרָה בְתוּלָה, לָשׁוֹן רְמִיָּה, אִשָּׁה זוֹנָה are simply nouns described by adjectives. In this passage נִדָּה can by no means be taken to be an abstract noun *impurity,* for in that case the only possible construction would have been אֵשֶׁת נִדָּה. One cannot say in Hebrew אִשָּׁה טֻמְאָה, but if the abstract טֻמְאָה is to be retained, the construct state of the qualified noun is to be used. The only possible way of explaining this difficult passage is by taking נִדָּה as an adjective, as suggested above. This view being adopted we could

[1] p. 111.

dispense with the plausible emendation of CORNILL who proposes to read אִשָּׁה בְּנִדָּתָהּ *a woman in her impurity, uncleanness.*

The expression אֶרֶץ נִדָּה *an unclean, impure country* (Ez 9 11) would also be greatly simplified if we were to take נִדָּה as an adjective. It would then be exaclty like the phrase אֲדָמָה טְמֵאָה (Amos 7 17). This, however, is not absolutely necessary, as we can take אֶרֶץ to be construct state.

FÜRST suggests deriving נִדָּה from the root נָדָה which in Piel denotes *he removed, put away*, and its form would then be like אִכָּר. But this view is quite untenable, for the etymological explanation which he offers is far-fetched, and does not apply to the abstract noun.

The masculine form of נִדָּה used as an adjective is to be found in נֵד קָצִיר (Isa 17 11). Several explanations have been suggested for this difficult verse. Some commentators, as RASHI for instance, followed by modern ones, take it to be *a heap* as in Ex 15 8. They accordingly render the verse נֵד קָצִיר בְּיוֹם נַחֲלָה וּכְאֵב אָנוּשׁ *There is a heap of harvest in the day of affliction,* or *distress, and the pain is sore,* taking נַחֲלָה to be from חָלָה. As far as נַחֲלָה itself is concerned unanimity of opinion has not been secured. The usual meaning of this word is *possession, inheritance,* and a good number of scholars consider this sense suitable here. This view is supported by LXX which reads κληρώσῃ. But, as has been pointed out by DILLMANN, נַחֲלָה in the sense of *possession* never refers to the gathering-in of the harvest. Nor is the continuation of the verse וּכְאֵב אָנוּשׁ *and the pain is sore* very appropriate. Others take נֵד to be the perfect of נָדַד, and render *fled is the harvest.* But فَعِلَ forms of the geminate verbs are always like فَرَّ, having the same form as فَعَلَ. Nor would the syntactical rules allow the perfect to be used here. The same objection applies to the suggestion to derive נֵד from נוּד, either to regard it as a فَعِلَ like מֵת, or to emend it to the ordinary נָד. The last-mentioned suggestion involves another difficulty, namely, that although נָד is akin to נָדַד there is a shade of difference between them; the former denotes *he wandered to and fro,* whereas the latter = *he departed, fled.* Our context demands some such meaning as *disappeared* which cannot be obtained from נָד. The emendation עַד קָצִיר based on LXX εἰς ἀμητὸν has nothing to recommend it, as it leaves the rest of the verse disconnected.

All difficulties would be removed and all emendations rendered superfluous if we took נֵד to be an unaugmented passive فَعِيل = נָדִיד.

We should then translate = *despised*, or *abhorred is the harvest in the day of illness, and the pain is sore.* In the first half of the verse we are told that everything will be in a prosperous condition, and the prophet continues that they will not be able to enjoy their wealth; the mortification is thus hardly bearable.

נֵד *a heap*, as well as نَدٌّ, belongs to a different root whose original meaning is no longer known to us.

نِدٌّ *like, similar* is clearly an intransitive unaugmented فَعِيلٌ of an unknown root which very likely signified *resembled, was similar.* It is identical with نَدِيدٌ which is actually in use, and also = *like, similar.*

נָסַס. It can scarcely be maintained that the meaning of the root of נֵס *a standard, a flag* is definitely known. The verb נָסַס wherever it occurs in the Old Testament is, according to the best authorities, a denominative. If we assume that this root originally signified *he raised,* נֵס would be a passive فَعِيلٌ = נָסִיס, *something raised high.*

יהוה נִסִּי (Ex 17 15) can hardly mean *Jahveh is my standard.* One may speak of the standard of Jahveh, but not apply to Him the designation of *standard.* Even the explanation that standard in this verse means the *rallying-point* is merely stretching the point. If the above suggestion concerning the meaning of the root is correct, we could take נֵס here as an active فَعِيلٌ *one who raises up high.* It would then be synonymous with מֵרִים רֹאשִׁי (ψ 3 4), and נִסִּי would perhaps be an allusion to Ex 17 11.

נָצַץ. The masculine נֵץ and the feminine נִצָּה *a blossom* are usually derived from נָצַץ *sparkled, shone.* They are therefore فَعِيلٌ and فَعِيلَةٌ forms, respectively, with active signification, *something that is shining, sparkling.* See *Oxford Gesenius Lexicon.*

From a different root is נֵץ *a bird of prey* to be derived. It is a generic name, and includes the *hawk* and *falcon.* I think it is not improbable to connect this word with Arabic نَصَّ one of whose meanings is *raised, went a vehement pace.* A hawk would therefore be called נֵץ on account of his speedy movement. It would then be a فَعِيلٌ with an active signification = נָצִיץ.

It is, however, also possible to take its root to be נוץ = Arabic نَاصَ *he put himself in motion,* as this noun does not occur in the plural or with suffixes.

For סִבָּה used as a passive participle = נְסִבָּה see above p. 54, where it is fully discussed and explained.

סָכַךְ. This verb has two distinct meanings: *a*) *overshadowed, screened, covered,* as for instance סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם (Ex 25 20) *covering,* or *overshadowing with their wings; b*) *wove together,* as תְּסֻכֵּנִי (ψ 139 13) *Thou hast woven me together. Oxford Gesenius Lexicon* derives סֹךְ *a booth* from the second meaning. In that case סֹךְ is an unaugmented passive فَعُول, *something that is woven together.* But it is also probable to connect it with the first meaning of סָכַךְ. It would then be active, *something that covers*[1]. The meaning of this word almost entirely excludes the possibility of taking סֹךְ as a فُعْل form = סֹכָךְ. With exactly the same signification the feminine סֻכָּה is used, and is of more frequent occurrence. It belongs to the same class as the masculine.

It is to be noticed here that there are two forms of spelling this root, שָׂכַךְ as well as סָכַךְ. The same is also the case with the noun. We have בְּסֻכֹּה (ψ 27 5) and שֻׂכֹּה (Lam 2 6). Arabic ought to help us here to decide which is the original spelling. For, as is well known, Hebrew ס corresponds to Arabic س, while שׂ = ش. Unfortunately Arabic possesses both شَكَّ and سَكَّ with significations which can scarcely be said to be identical with those of סָכַךְ. سَكَّ = *he closed, stopped, cut;* شَكَّ = *he doubted, transfixed, struck, placed his tent in order.* It is thus seen that although neither شَكَّ nor سَكَّ can be directly connected with סָכַךְ, it is nevertheless possible to trace some remote affinity to either of them. S. Fränkel[2] connects it with شَكَّ. This view seems to be apparently supported by شِكٌّ *a covering that is put upon the backs of the two curved extremities of a box.* Hoffmann[3] derives it from سَكَّ. سِكٌّ *a striking* is a فِعْل form. سِكَّةٌ *a ploughshare* is an unaugmented فَعِيلَة with active signification, *something that cuts.*

سُكٌّ *a well which is narrow* is an unaugmented passive فَعُول *something that is cut.* Cf. جُبٌّ *a pit* from جَبَّ *he cut.* سُكٌّ also signifies *an obstructed way,* when it is derived from the first meaning of سَكَّ.

For the derivations of شَكَّ see שָׂכַךְ below.

סָפַף. The meaning of the root of סַף *a goblet, cup* whose plural is

---

[1] Cf. חֻפָּה above. [2] *Aramäische Fremdwörter,* p. 90. [3] *Phönikische Inschriften,* p. 36.

סִפִּים is not definitely known. The same is the case with this word when it signifies *a threshold.* The verb הִסְתּוֹפֵף (ψ 84 11) is evidently a denominative, and Arabic سَقْف corresponds to Hebrew שָׁפַף.

עָבַב. Both the meaning and etymology of וְהָעֻבִּים (Ez 41 6) and וְהָעָב (1 Kings 7 6) are obscure, and it is impossible to say what forms they are.

עָדַד. Although almost all the lexicographers and grammarians agree in deriving עַד *booty, prey* form עָדָה *he passed on, advanced* = Arabic عَدَا one of whose derivatives is عَدُوٌّ *an enemy*[1], the existence of the root עָדַד is recognised by all. It corresponds to Arabic عَدَّ *he numbered, counted,* a meaning which is not suitable for עַד. No verb of this root occurs in Hebrew, but one noun at least is admittedly connected with it. וּכְבֶגֶד עִדִּים (Isa 64 5) *and like a garment of menstruation* is explained by most commentators to be derived from עָדַד *he numbered,* whence עַד or עִדָּה[2] *a period,* literally, *something numbered,* or *counted.* It goes without saying that we need not at all consider the suggestion of some mediaeval commentators to connect it with Aramaic ואעדיאת *and she conceived.*

GRÄTZ and others went a little too far in emending בַּעֲדִי עֲדָיִים (Ez 16 7) to בְּעֵת עִדִּים or עַד עִדִּים. Although the sense which they assign to those phrases suits the context admirably, it is more than doubtful whether the expression בָּאָה בְּעֵת עִדִּים or בָּאָה עַד עִדִּים could mean that, even if we had it in the text. One would rather expect עֵת עִדַּיִךְ הִגִּיעָה or בָּאָה. Nor is the emendation necessary, since the text as it stands gives good sense.

Besides עִדִּים I think that there are other passages in which עַד belonging to עָדַד was wrongly taken to mean *a witness,* from עוּד, which is of exceedingly frequent occurrence. Thus we have הֵן עַד לְאֻמִּים נְתַתִּיו (Isa 55 4) which is generally rendered *Behold a witness of nations have I appointed him.* It is obvious that the meaning *witness* is entirely out of place, especially as it stands parallel to נָגִיד וּמְצַוֵּה לְאֻמִּים *a leader and commander of nations.* The substitution of *testifier* for *witness* does not

---

[1] See above p. 57. [2] I don't think that, in view of forms like סַף and סִפָּה, גַּז and גִּזָּה, one can say with certainty that the singular of עִדִּים is עִדָּה and not עַד, although in Arabic we have عِدَّة which, by the way, is slightly different in signification from עִדִּים.

30. VI. 10.

improve the sense in the least. The attempt to explain עֵד as *one who warns* has grammar as well as the context against it. For only מֵעִיד in Hiphil can have that meaning and not the Qal. Nor would it suit the continuation of the verse. The only possible solution is to take עֵד as an unaugmented فَعِيلٌ of עָדַד. It would then = עָדִיד with an active signification. Its meaning would be *one who numbers, counts,* and would be synonymous with פָּקִיד which is also an active فَعِيلٌ. For one of the meanings of פָּקַד is *he numbered, mustered* as in וַיִּפְקְדֵם בְּבָזֶק *and he numbered them in Besek* and several times in Num 3. פָּקִיד thus means *a general, an overseer,* literally, *one who numbers,* or *musters his men,* עֵד לְאֻמִּים would accordingly be *an overseer of nations.*

As I have pointed out above[1] there is a possibility of a Hebrew ד corresponding to Arabic ذ. If this view be accepted and a root עָדַד with a sense *he diminished,* = Arabic غَذَّ, recognised, we should be able to secure a very suitable meaning for עֵד מְמַהֵר (Mal 3 5). One feels a certain harshness in the usual rendering *a speedy witness,* which almost implies *a rash witness.* It is out of place after וְקָרַבְתִּי אֲלֵיכֶם לַמִּשְׁפָּט *And I shall draw near unto you for judgment,* according to which assertion God is the שׁוֹפֵט *judge* and not the *witness.* The sense would be greatly improved if we were to take עֵד in this passage to mean *one who is punishing,* or *tearing,* litterally, *one who is impairing,* or *diminishing.* The form would there be explained to be an unaugmented فَعِيلٌ with an active signification of עָדַד *he diminished, impaired.* It should be noticed that in this passage there is no further mention of punishing the wizards, adulterers, *etc.,* and this would be greatly missed if we were to take עֵד to mean *testifier,* or *witness.*

The expression יְבִאֵהוּ עֵד (Ex 22 12) has been explained by EBN-EZRA to mean *he should bring it* (the torn animal) *as evidence,* and he compares it with Amos 3 12 *As the shepherd saves from the mouth of a lion, etc.* This is the most likely explanation if we take עֵד as *witness.* The suffix according to this refers correctly to the subject of יִטָּרֵף. The only doubt that is attached to this interpretation is whether the construction yields this sense. One would rather expect לְעֵד.

LXX reads ἐὰν δὲ θηριάλωτον γένηται ἄξει αὐτὸν ἐπὶ τὴν θήραν, *i. e.* עַד הַטְּרֵפָה: *If it be torn he should bring him to the torn animal,* the suffix being referred to the owner. But according to this the end

---

[1] p. 57.

of the verse לֹא יְשַׁלֵּם remains an awkward addition, a conjunctive particle being almost absolutely necessary.

For the interpretation of Aba Saul quoted in a Baraitha see above.[1] If the root עָדַר in that sense is to be recognised in Hebrew, that explanation is the least open to objection.

עָזוּז. The ordinary adjective connected with עָזַז *he was mighty, strong* is עַז which is, as I have explained above,[2] not a فَعِيلٌ or فَعِلٌ but a فَعَلٌ like חָזָק *strong*. עֹז is usually regarded in every case as an abstract noun, and is then naturally a فُعْلٌ form. Accordingly עֹז in the expression מַחֲסִי עֹז (ψ 71 7) is also taken to mean *strength*, and is explained as a case of *noun in apposition*. So DRIVER[3] and many others. The construction would, however, be greatly relieved from its awkwardness if we were to take עֹז here as an unaugmented فَعُولٌ = עָזוּז. It would then be an intransitive adjective like עָצוּם, and would be classified by BARTH as belonging to the intransitive *ŭ* perfect.

For the omission of the definite article before עֹז qualifying מַחֲסִי which is determined, see above p. 112 where several instances of this kind are cited and explained.

In Arabic we have عِزٌّ which has two significations: *a*) *might, strength, potency*, in which case it is a فِعْلٌ form; *b*) *strong, powerful*, used as an adjective, as مَطَرٌ عِزٌّ *a strong rain*, and it is then doubtless an unaugmented فَعِيلٌ. It is an intransitive adjective belonging to the *ĭ* perfect.

The fact that in Hebrew we have a فَعُولٌ and in Arabic a فَعِيلٌ form of עָזוּז and عَزِيز should not cause any difficulty at all. Many other similar cases are found. Hebrew עָצוּם corresponds to Arabic عَظِيمٌ. BARTH explains such cases as arising through metaplasm. For both *ĭ* and *ŭ* perfects are intransitive, and that is the reason why they frequently interchange.

עֵז *a she-goat* which corresponds to Arabic عَنْزٌ, Syriac ܥܙܐ, construct state ܥܢܙ, is doubtless to be derived form a root עָנַז, and does not belong here.

עָטַט. One would not hesitate to reject the suggestion of mediaevel Jewish lexicographers who connect עֵט *a pen* with עַיִט *a bird of prey*, as

[1] p. 56. [2] p. 50. [3] *Tenses* § 193.

no quills were used as pens in Biblical times. As the word does not occur with suffixes or in the plural, it is not easy to say with certainty whether it is to be derived from עוט or עטט. KÖNIG is in favour of the view which derives it from עוט, and compares it with Arabic غَاطَ *sank, penetrated.* It is, however, difficult to see the connection of these two roots, and it is perhaps more appropriate to derive it from עטט = Arabic غَطَّ *he immersed, dipped.* At the outset it must be observed that the apparently possible suggestion of taking עט as something that is dipped, in ink or some other fluid, is not in accordance with the facts known to us of the methods of writing employed in the ancient world. For the pen or any other instrument was not dipped, but only moistened. See especially NOWACK's Archäologie part I, p. 290. But it may possibly be that עט originally denoted *something that is immersed* in clay or stone when used for engraving. Afterwards the denotation of עט was extended to *reed-pen* which does not engrave, the language no longer being conscious of the original derivation. If this view be adopted, עט would be a فَعِيل form = עטים with a passive signification. Nothing certain can, however, be said on this subject as the data available are by far insufficient to permit us to draw any definite conclusion. Nor do the other Semitic languages afford any assistance. Arabic uses قَلَمٌ and Syriac ܩܢܝܐ instead of עט. And, as we have no reliable description of the shape of the עט, its etymology must remain doubtful.

עלל. From this root which = *he inserted, thrust,* עֹל *a yoke* is obviously to be derived. It is a فَعُول form = עלול with a passive signification, *something that is thrust upon,* hence *a yoke.*

In the same way غُلّ *a ring, a collar of iron put upon the neck,* is to be explained. غَلَّ has several significations one of which is *he made to enter, thrust.*

עמם. The view of *Oxford Gesenius Lexicon* to derive לְעֻמַּת *close by, agreeing with, corresponding to,* from עמם = Arabic عَمَّ *he included within his compass of operation,* seems to be the correct one. The form is evidently فُعْلَة. BARTH[1], however, thinks that לעמת is the same as Arabic أَمَّة from أَمَّ.

---

[1] Etymologische Studien, p. 15.

עָסַם. עָסִיס *sweet wine* is an augmented فَعِيلٌ with a passive sense from עָסַם *he crushed, pressed.* No unaugmented forms occur.

غُشٌّ *a deceiver* cannot evidently be a فُعْلٌ form. It must be an unaugmented فَعُولٌ with an active signification of غَشَّ *he deceived.* It is noteworthy that the ordinary passive participle مَغْشُوشٌ = *falsus, adulterinus,* with an active signification.

עָרַר. There are no unaugmented forms of this root in Hebrew unless we take עָרָה in Zeph 2 14 to be a passive فَعِيلَةٌ of עָרַר, and render כִּי אַרְזָה עָרָה *for the cedar work is laid bare,* instead of taking it to be a perfect Piel of עָרָה. In Arabic, however, we have غِرٌّ *ignorant of affairs, inexperienced,* which is doubtless an unaugmented فَعِيلٌ with a passive sense of غَرَّ *he deceived, beguiled,* hence غِرٌّ *one who is easily deceived.* It has a similar meaning to غَرِيرٌ and مَغْرُورٌ = *deceived, beguiled, inexperienced.*

פָּלַל. In Hebrew where this verb is never used in Qal no unaugmented forms of this root are found. פָּלִיל *a judge,* literally, *one who decides,* is an active فَعِيلٌ. In Arabic فَلَّ = *he broke, notched, routed.* Unaugmented forms are فِلٌّ *a land in which there is no herbage,* which is a passive فَعِيلٌ = فَلِيلٌ and فُلٌّ *routed* which is a passive فَعُولٌ = فَلُولٌ which is not found augmented.

פָּנַן. FÜRST derives פִּנָּה *a corner* from פָּנָה *he turned.* He explains it as being connected with Piel which = *he cleared, put out of the way.* It must be admitted that the meaning is not very clear. Nor is the form explicable, as it has no analogy. For נִדָּה, which, according to this scholar, is to be explained in the same way, is much better derived from נָדַד[1]. Most of the modern lexicographers and grammarians are therefore compelled to assume a root פָּנַן, apparently with the same meaning as פָּנָה. This is to some extent supported by the form פַּן which is to be recognised on account of אֵצֶל פִּנָּהּ (Prov 7 8). The Versions, however, seem to read פִּנָּה without a suffix. It is difficult to say what kind of a form it is, because of the uncertainty of the etymology. Its synonym זָוִית which is doubtless borrowed from the

---

[1] See above p. 205.

Syriac ܙܘܝܬܐ = Arabic زَاوِيَة (supposed by FRÄNKEL to be a loan-word) is a فَاعِل, and that is the reason why its construct state is כְּוָיִת (Zach 9 15) and not כְּוִיַּת.

הַפִּנּוֹת הַגְּבֹהוֹת (Zeph 1 16) *the high corners* and נָשַׁמּוּ פִּנּוֹתָם (ibid. 3 6) *their corners were laid waste* are not very natural expressions, and have therefore been explained to have a figurative meaning. Similarly הַפִּנּוֹת (2 Chro 26 5) which evidently has a meaning similar to that of הַמִּגְדָּלִים has also been taken to possess a secondar sense. It is clear that in these three passages פִּנָּה must be *a citadel*, or *stronghold*, and its connection with פִּנָּה a corner is not very plain. I should therefore like to suggest that this פִּנָּה is not to be connected with פָּנַן as a by-form to פָּנָה, but is rather to be derived from פָּנַן with a signification of its own = Arabic فَنَّ one of whose meanings is *he adorned*, or *decorated*. פִּנָּה would accordingly be the conspicuous part of a building which is decorated or adorned, as the spire, for instance. This signification would suit admirably several passages in the Old Testament, especially לְרֹאשׁ פִּנָּה (ψ 118 22) *for the top of a spire*, as the top of a corner can hardly be considered a natural expression.

The phrase פִּנּוֹת הָעָם *the chiefs*, or *leaders of the people*, which occurs several times, would naturally be developed from this פִּנָּה with a secondary meaning, *the most prominent men of the nation*. It would there be an unaugmented فَعِيلَة = פְּנִינָה with a passive signification, *something adorned*, or *decorated*.

If פְּנִינִים *corals, pearls* be regarded as a genuine Semitic word, we cannot do better than derive it from this root, and take it as an active augmented فَعِيل *something that adorns*, or *decorates*. The suggestion to connect it with Arabic فَنَن *a branch of a tree* hardly deserves any consideration. GESENIUS-BÜHL (13th edition) explains it as *die eckigen verästelten Korallen*, that is to say, a denominative of פִּנָּה *a corner*.

פָּסַס. The radical signification of פִּסָּה in פִּסַּת בַּר (ψ 72 6) *abundance of corn* is very obscure. Some connect it with פָּשָׂה *it spread*. FÜRST adopts this view and explains the form as a *kittalat*, like אִכָּר. It is, however, more likely a فِعْلَة form to he derived form פָּסַס which has not been handed down to us. If not for the irregular interchange of consonants involved, it would be possible to compare פִּסַּת with Arabic فَشَّ *was in good condition*. LAGARDE and others emend it to שִׁפְעַת, which is the usual word for *abundance*.

פָּתַת. פַּת *a fragment, bit, morsel*, usually of bread, seems to be a فَعَلٌ form with a passive signification like the augmented חָלָל *slain* or יֶלֶד *a child* of the regular verb. The ordinary phrase is פַּת לֶחֶם; but it is also found without לֶחֶם, since in course of time it has been restricted to *a bit*, or *morsel of bread*.

The verb occurs only once in the Old Testament in connection with the *meal offering* (Lev 2 6). But in Arabic فَتَّ is the ordinary word for *he crumbled, broke into small pieces*.

With suffixes פַּת becomes פִּתִּי, *etc.* The *ĭ* is possibly attenuated from *ă*, as in בִּגְדִי from בֶּגֶד. It is, however, probable that we have two forms فَعَلٌ and فَعِيلٌ, both being passive participles. Thus פִּתִּי is really of a singular פַּת which would be an augmented فَعِيلٌ = פָּתִית, just as we have in Arabic وَلَدٌ as well as وَلِيدٌ both with passive sense.

It should be noticed that the plural פִּתִּים has a slightly different meaning from the singular, for the latter seems to be used in more or less a collective sense like לֶחֶם, whereas the plural is employed distributively. כְּפִתִּים (ψ 147 17) is used in the original sense and = *crumbs*. In this case there is certainly no necessity of assuming פִּת as the singular.

Another by-form is found in Ez 13 19, פְּתוֹתֵי לֶחֶם *crumbs of bread*. As I have pointed out above[1] פְּתוֹתֵי should be explained as a passive فِعَالٌ like בְּזֹה נֶפֶשׁ (Isa 49 7).

In Arabic augmented as well as unaugmented forms are met with. فِتٌّ = *a crumbled piece of dung of a camel*. It is doubtless a passive فَعِيلٌ = فَتِيتٌ which is actually in use and = مَفْتُوتٌ *crumbled, broken*. فُتٌّ has exactly the same signification as فِتٌّ, and is evidently a passive فَعُولٌ = فَتُوتٌ which is also found with the identical meaning of فَتِيتٌ and مَفْتُوتٌ. فِتَّةٌ and فُتَّةٌ *broken bits* are also unaugmented فَعِيلَةٌ and فَعُولَةٌ respectively.

צָדַד. The word צַד *a side* is of very frequent occurrence in the Old Testament. With suffixes it becomes צִדִּי, *etc.* Hence also, as in the case of פַּת, it is possible that the *ă* became attenuated to *ĭ*, or we may assume the existence of a form צִד. The verb does not exist in Hebrew. Its connection with Arabic صَدَّ *he turned away from it*,

[1] p. 49.

shunned, averted, prevented is rather remote, and it is therefore inadvisable to speculate about its formation.

A very difficult passage is וְהָיוּ לָכֶם לְצִדִּים (Jud 2 3) which can scarcely mean *they will be sides unto you.* The Versions are almost unanimous in rendering לְצִדִּים by *enemies,* or *distress.* Thus LXX translates it by εἰς συναχάς; Targum למעיקין; Vulgate *hostes.* At first sight one is led to believe that these renderings presuppose a text which had לְצָרִים instead of לְצִדִּים, and several modern commentators have emended our text accordingly. It would, however, be necessary to account for the circumstances how לְצָרִים, which is very frequently met with and was recognised here by all translators, was corrupted to לְצִדִּים in our text.

In Arabic we have ضَدَّ *he overcame* (him). From this root the word ضِدّ *opposite, an adversary, enemy* is derived. It is doubtless a فِعِيل form with an active signification = augmented ضَدِيد which is actually in use, and is synonymous with it. Nothing therefore is likelier than to retain לְצִדִּים, and to explain that the Versions have taken it to be identical with Arabic ضِدّ. We should accordingly translate that verse *and they will be adversaries unto you.*

It is also probable to connect לְצִדִּים with Arabic صَدَّ *he averted, turned away* with a transitive sense, as in وَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ (Qor. XXVII, 24) *and he turned them away from the* (*right*) *path.* We should then obtain a word צַד *one who is averting,* or *seducing.* The explanation of the form would be the same as before, namely, it would be regarded as an active فَعِيل. The rendering would then be: *they will be seducers unto you.* It would thus be identical with the phrase וַהֲסִירוּ אֶתְכֶם מֵאַחֲרֵי יהוה[1] *and they will turn you away from after Jahweh.* This meaning would perhaps suit better the parallel לְמוֹקֵשׁ *to a snare.*

Other commentators think that the word לְצִדִּים is shortened or compressed from וְהָיוּ לְצִנִינִים בְּצִדֵּיכֶם (Num 33 55) *and they will be thorns in your sides.* To retain the Massoretic reading and consider that the word לְצִדִּים in itself could express *thorns in the side* is more than questionable. The only way to secure that sense is to emend the text, and read as in Num 33 55. But as shown above MT gives excellent sense if properly understood.

It only remains now to mention the well-known suggestion of FRIEDRICH DELITZSCH[2] to assign to צִדִּים the meaning of Assyrian

[1] See Ex 23 33 Deut 7 4. [2] *Hebrew Language,* p. 29.

ṣaddu = *a trap*. It would thus be parallel to לְמוֹקֵשׁ. But some Assyriologists do not admit that *ṣaddu* means *a trap*; others think that this Assyrian word is to be derived from a root which would correspond to Hebrew צָדָה, and it can therefore have nothing to do with צִדִּים. Nor would the use of the plural be justified, as has been pointed out by D. H. MÜLLER. In view of these doubts and taking the evidence of the Versions into consideration, one would be obliged to prefer the translation *enemies* or *seducers* to any other suggestion.

צָלַל. The original signification of this root is admitted to be *was dark*. צֵל *a shadow* would accordingly be an intransitive unaugmented فِعْل, literally, *something that is dark*. We also have the augmented form הַצְּלָלִים (Cant 2 17) which is probably a فَعَل like לָבָן. Cf. הַלְּבָנָה (Isa 24 23) *the moon*, literally, *the white one*. צֵל is sometimes used figuratively of *protection*, in many places of the Old Testament.

In Arabic ظَلَّ, with which root the Hebrew צָלַל is doubtlessly identical, denotes *he passed away*. If this meaning is original, which is by no means easy to determine, ظِلّ *a shadow* would have developed from *something that passes away*. At all wents it is an unaugmented فِعْل. أَظَلَّ (fourth conjugation of ظَلَّ) *he overshadowed, put in the shade* is a denominative. In Hebrew צֵל is sometimes used as a simile for something that is not permanent, as for instance, the days of a man are כְּצֵל עוֹבֵר (ψ 144 4) *like a flitting shadow*. If we adopt the view that the original meaning of צָלַל is *he passed away*, this simile would probably belong to a very early period of Hebrew, when the language was still conscious of the derivation of צֵל. The Arabic ظَلِيل *having a shadow* is probably a denominative.

צָנַן. Various significations have been assigned to this root in Hebrew. The augmented form צָנִין is beyond dispute *a thorn, a prick*. The unaugmented feminine צִנּוֹת occurs only in Amos 4 2 in this sense. The masculine צֵן is only found in Job 5 5 where the text is acknowledged by almost all commentators to be corrupt. The original meaning of צָנַן here is given up by lexicographers as obscure. But it is, to my mind, probable, to connect it with Arabic ضَنَّ *he was tenacious, did not quit, clung*. Hence צֵן = *a thorn*, as clinging to the thing it pricks.[1] צֵן and

[1] See שָׂכַךְ below.

צִנָּה are evidently active فَعِيل and فَعِيلَة forms, respectively, as may be seen from the augmented צְנִינִים.

צִנָּה *a large shield* has been connected by GESENIUS with Arabic صَانَ *he preserved, protected, kept.* There certainly can be no question of deriving צִנָּה from a root צון, for in that case we should invariably expect צִינָה without a *dagesh forte.* We are therefore obliged to assume a root צָנַן in Hebrew with the meaning *he protected,* being similar to صَانَ, but not identical with it. In any case צִנָּה would be an unaugmented فَعِيلَة form = צְנִינָה with an active signification, *something that preserves,* or *protects.*

It would at first sight seem fanciful to connect צִנָּה *a shield* with Arabic ضَنَّ mentioned above, hence צִנָּה = *something that is clinging to the body.* But a close examination of the original meaning of the other words used for *shield* in Hebrew would prove that this etymological explanation is more than probable. סֹחֵרָה is found as a synonym of צִנָּה in ψ 91 4, and is naturally derived from סָחַר *he surrounded,* hence סֹחֵרָה which is an active participle, = *something that surrounds the body.* Cf. כַּצִּנָּה רָצוֹן תַּעְטְרֶנּוּ (ψ 5 13) *like a shield with satisfaction Thou wilt surround him.*

Arabic ضِنّ = *a thing to which one is tenacious,* or *clinging.* It is an unaugmented passive فَعِيل, and = ضَنِين which is actually in use, and has precisely the same signification. The latter also = *tenacious,* in which case it is an active فَعِيل.

צִנָּה *cold, coolness* is a فُعْل form of צָנַן *was cold* which is frequent as a verb in Jewish-Aramaic and the Talmud, especially in the Nithpaal, as נִצְטַנֵּן. Buth this post-Biblical verb is probably a denominative. It is to be observed that קֹר is a synonym of צִנָּה in this sense, and is naturally derived from קָרַר = Arabic قَرَّ *was cold.* Now one of the original meanings of قَرَّ is *constans fuit in aliqua re.* It is therefore not unlikely that צִנָּה *cold* is more or less remotely connected with Arabic ضَنَّ.

צָרַר. צֹר = *a flint with a sharp edge,* used as a knife, as וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וגו' (Ex 4 25). It corresponds to Arabic ظِرّ *a stone with a sharp edge.* The verb ظَرَّ *he cut with a sharp stone* appears to be a denominative. But whatever the original meaning of ظَرَّ may be, צֹר and ظِرّ seem to be unaugmented فَعُول and فَعِيل forms, respectively. Whether they are active or passive cannot be determined.

Arabic ضِرٌّ *a woman taken in addition to another wife* is a فَعِيلَةٌ form with an active signification, literally, *one that oppresses*, or *injures*. Its by-form ضَرَّةٌ is an active فَعَلَةٌ or فَعَالَةٌ. So is Hebrew צָרָה *a rival-wife*. The broken plural of ضَرَّةٌ is said to be ضَرَائِرُ. We may therefore assume that it is a فَعَالَةٌ form = ضَرَارَةٌ, since when unaugmented فَعَلٌ and فَعَالٌ would have the same appearance[1]. ضُرَّةٌ = the same as ضِرٌّ. It is therefore an active فَعُولَةٌ form. Its other meaning is *injury*, *harm*, in which case it is a فُعْلَةٌ form.

קָבַב. One of the significations of قَبَّ in Arabic is *he cut off, made it have a round form*. It is obvious that from this root قُبَّةٌ *a tent*, or *pavilion, a certain kind of structure, a round structure*, is to be derived. Its original meaning is *an arch, dome, vaulted tent*. It is therefore a فَعُولَةٌ form with a passive signification = قَبُوبَةٌ, literally, *something that is made round*. Had it been a فُعْلَةٌ form, it could hardly have been applied to *a building*. Out of *a mode of making round*, which قُبَّةٌ would have usually denoted had it been a فُعْلَةٌ, one fails to conceive how the signification *structure, etc.* could have arisen.

In Hebrew קֻבָּה (Num 35 8) *a large vaulted tent*, is probably a loan-word from the Arabic, as it occurs only once, and that in connection with the story of Zimri and the Midjanite princess. At all events it is here also an unaugmented passive فَعُولَةٌ = קְבוּבָה.

In Syriac two forms occur, ܩܘܒܬܐ and ܩܒܒܐ. The meaning is in both cases the same as in Arabic and Hebrew. ܩܘܒܬܐ is doubtless also an unaugmented فَعُولَةٌ = ܩܒܘܒܬܐ. This view is to some extent supported by the second form ܩܒܒܐ which is evidently a فِعَالٌ with a passive signification, like ܓܙܪܐ *a flock, something cut off*, or *separated*, which = Arabic قَطِيعٌ.

קָדַד. The Hebrew קִדָּה *a spice*, usually *cassia* is acknowledged by the best authorities to be a foreign word like most of the names of spices, plants and trees, and has nothing to do with קָדַד *he bowed down*. In Arabic قَدَّ = *he cut off, out*, from which قِدٌّ *cut in an elongated form* is to be derived. It is an unaugmented فَعِيلٌ form with a passive signification, and = مَقْدُودٌ which is actually in use with the same meaning.

---

[1] See above p. 104.

Precisely the same is the case with قِدَّةٌ *a piece of a thing, a sect, a party, a division,* which is a passive فَعِيلَةٌ.

קָלַל. Of this root two unaugmented forms exist, the adjective קַל *light, swift* and the noun קֹל *lightness.* The first one is a فَعَلٌ belonging to the intransitive *ă* imperfect, and is like the augmented קָלַל which is actually in use with a slightily different meaning. As I have pointed out above[1], it is impossible to consider קַל identical, as far as the formation goes, with Arabic قَلِيلٌ and Syriac ܩܠܝܠ. The noun קֹל is evidently a فُعْلٌ form. Its occurrence in The Old Testament is not unanimously admitted. But מִקֹּל זְנוּתָהּ (Jer 3 9) is better taken with most of the Versions to mean *from the lightness of her whoredom* rather than *from the voice, etc.*

קָנַן. The connection of קֵן *a nest* with Arabic قَنَّ *quaesivit, etc.,* appears to be very remote, if it is to be recognised at all. It is, however, a very remarkable fact that the ordinary word used in Arabic for *a nest* is عُشٌّ, and one of the meanings of the verb عَشَّ is *quaesivit.* It is true at the same time that عَشَّ also signifies *he joined* out of which *a nest,* as *being joined,* or *constructed,* would naturally develop. But it cannot be denied that the fact that the notions of *joining* and *seeking* are expressed in Arabic by the same word proves that to a Semite these ideas had something in common. There are other circumstances which tend to prove this hypothesis. إِقْتَنَّ (eighth conjugation of قَنَّ) = *erectus stetit.* We may therefore safely assume that قَنَّ must have possessed some such meaning as *he constructed.* There is no doubt that عَشَّ *adhaesit nido suo* (*avis*) is a determinative, and cannot be taken to be the basis of the derivation of عُشٌّ. If we are to derive קֵן from the root قَنَّ *he sought,* it is possible to explain the connection, because *a nest,* as *a home* is sought by the family. In any case קֵן is an unaugmented فَعِيلٌ with a passive signification, either *something that is sought,* or *something made ready, joined together.*

That the original meaning of קֵן is *a home,* or *room,* can be proved by קִנִּים *cells,* or *rooms* of Noah's ark (Gen 6 14) and וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ (Num 24 21) *and thy nest,* or *habitation is put in a rock.* According to this explanation it is unnecessary to take קֵן here and in similar passages

---

[1] p. 50.

as having a secondary meaning. That קֵן usually denotes *a nest of birds* is due to later restriction of usage. This view is to some extent supported by Assyrian *kinnu, kannu* which = *a nest, a family*. It is therefore analogous to אֹהֶל *a tent* which is obviously of the same root as Arabic أَهْل *a family, people*. The construct state קַן is found once in Deut 22 6. This probably presupposes a by-form קַן which would be a passive فَعَل, for the usual construct state of קֵן would be the same as the absolute, or קֵן. It is, however, possible to regard קַן as the construct of קֵן. For קֵן, when augmented, would be קָנִין or קָנֵן, since the simple and lengthened forms happen to concur in the geminate verbs when they are unaugmented. And as we sometimes have זְקַן of זָקֵן, it is possible to have קַן = קְנַן of קֵן = קָנִין or קָנֵן.

קָצַץ. From this root which = *he cut off* we get the frequently used noun קֵץ *an end*. Had this word been a فِعْل form it would have meant *a cutting, a mode of cutting*. The transition to *an end* would have scarcely been conceivable. If it is, however, taken to be a فَعِيل form = קָצִיץ with a passive signification, its meaning becomes at once clear and intelligible. It originally meant *something cut off*, whence *an end*.

But whatever the explanation of the formation of the ordinary קֵץ may be, there is at least one place where the meaning *end* does not appear to suit the context. וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף (Dan 9 26) *and his end will be with a flood* does not give very good sense, even if we were to take the expression to mean that *his end will come speedily*. For there can be no reference to the downfall of Antiochus in this verse which merely describes his expedition. LXX reads καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς; hence it has been suggested to emend the text to וּבָא הַקֵּץ, taking הַבָּא, which in MT seems to belong to the preceding clause, as predicate of וְקִצּוֹ. But the objection raised above remains unanswered by this emendation. The verse would, however, become greatly simplified if we would explain קֵץ as an active فَعِيل denoting the agent, *one who cuts, destroys*[1]. Or perhaps it is better still to connect it with Arabic قَضَّ *be demolished, pulled down*, hence קֵץ = קָצִיץ *one who demolishes*. It would probably be a technical designation of some kind of leader or army. A parallel is to be found in וַיֵּצֵא הַמַּשְׁחִית מִמַּחֲנֵה פְלִשְׁתִּים (I Sam

---

[1] Cf. חֵץ above.

13 17) *and the destroyer went forth from the camp of the Philistines.* קֵץ would accordingly be synonymous with מַשְׁחִית.

In Arabic قِصَّةٌ = *a story, narrative.* As one of the meanings of قَصَّ is *he narrated,* it is easy to see that قِصَّةٌ is an unaugmented فَعِيلَةٌ with a passive signification, *something that is narrated.* It is like the augmented قَصِيصَةٌ which is actually in use, and = a story, narrative. So also the masculine قَصِيصٌ. Another meaning of قِصَّةٌ is *a crowd gathered in one place.* In this case it is also a فَعِيلَةٌ with a passive signification, *something cut off;* hence *a crowd* as being a separate body. Cf. Arabic قَطِيعٌ *a herd,* or *flock* from قَطَعَ *he cut off,* and Syriac ܓܙܪܐ *a flock* from ܓܙܪ *he cut off.*

קָרַר. Of this root which = *was cold, cool,* we have in Hebrew the קֹר فُعْلٌ as well as the intransitive adjective קַר *cold* which is a فَعَلٌ. In Arabic the unaugmented forms قِرٌّ, قِرَّةٌ, قُرٌّ, قُرَّةٌ *coldness, chilliness* are فِعْلٌ, فِعْلَةٌ, فُعْلٌ, فُعْلَةٌ, respectively. As adjectives the augmented forms قَرِيرٌ and قَرُورٌ alone are used.

רָבַב. In Hebrew this root is always (except when it denotes *he shot* in which case it has a quite different origin) intransive, and denotes *was,* or *became great,* or *numerous.* In the Old Testament we have the intransitive adjectives רַב *much, many, great,* which is a فَعَلٌ and the noun רֹב *abundance, multitude,* which is a فُعْلٌ. But in a few places רֹב seems to be an adjective. Already QIMḤI[1] mentions הֲרֹב דְּבָרִים לֹא יֵעָנֶה (Job 11 2) as being an adjective, and he thinks that it is a פָּעוֹל, that is to say instead of רָבֹב. QIMḤI no doubt has the فَعُلٌ and not the فَعَالٌ form in view. It is immaterial whether we take רֹב to be the simple form רָבֹב or the lengthened from רָבוֹב, like עָצוּם, since both would have the same meaning and, in the geminate verbs, when unaugmented, the same appearance. At all events it is self-evident that רֹב דְּבָרִים must mean *one who speaks much,* literally, *one who is great in words.* The abstract *abundance of words* is out of place here, especially as it is parallel to אִישׁ שְׂפָתַיִם. Modern commentators emend it to רַב. They think they are supported by the Versions which have adjectives. But, as explained, there is no necessity of altering the text.

---

[1] *Michlol,* p. 128a, Lyck edition.

In a similar way וְרַב־צְדָקָה לֹא יְעַנֶּה (Job 37 23) should be rendered *and he who is great in righteousness will not afflict*, that is to say, רַב is here an intransitive فَعُول or فَعَل. This makes רַב parallel to שַׂגִּיא. Here also it has been suggested to alter the text to וְרָב.

In Arabic رَبَّ is usually transitive, and denotes *he reared, fostered, increased.* Its intransitive meaning *he became master* is obviously a denominative. The augmented form رَبُوبٌ is passive *fostered, brought up, reared.* رَبِيبٌ is both active and passive; it = *a*) *fostering*, hence *a step-father* and *b*) *fostered, a step-son.* The same is the case with رَبِيبَةٌ; it = *a*) *fostering, a step-mother; b*) *fostered, a step-daughter.*

I think that Talmudic רִיבָה *a girl* (Sanh. 109b) should be derived from this root, and should be punctuated רִיבָּה with a *dagesh forte*, the Yod being only a *mater lectionis*, and not רִיבָה as is done by Jastrow. It is accordingly an unaugmented فَعِيلَةٌ with a passive signification = רְבִיבָה corresponding to Arabic رَبِيبَةٌ. Whether רִיבָּה has the special restricted meaning of *step-daughter*, or merely denotes *a girl* generally is difficult to decide. The first meaning suits admirably the passage cited above.

רָדַד. There are no unaugmented nouns or adjectives of this root in Hebrew. In Arabic رَدَّ = *he returned, closed, stopped*, whence رِدٌّ *an asylum, refuge*, which is doubtless an unaugmented فَعِيلٌ, either active, *something that is closing upon those who flee there*, or passive, *something that is closed up.*

רָכַךְ. Of this root we have the intransitive adjective רַךְ *tender*, which is a فَعَلٌ and the abstract noun רֹךְ *tenderness*, which is a فُعْلٌ. In Arabic رِكٌّ *lean* or *emaciated* can scarcely be a فِعْلٌ form. It is an unaugmented intransitive فَعِيلٌ = رَكِيكٌ which is frequently met with, and has the same signification.

רָמַם. It is certainly very natural to connect רִמָּה *a worm* with Arabic رَمَّ. But the latter is both transitive and intransitive at the same time, and it is from the intransitive sense of رَمَّ *it grew rotten, decayed* that רִמָּה has been derived. It has been explained as a فِعْلَةٌ form *rottenness, decay*, whence *a worm* as the cause and sign of decay[1].

[1] See *Oxford Gesenius Lexicon.*

One is at once struck by the harshness of the transition. A much simpler and more intelligible explanation would be secured by taking רִמָּה to be a فَعِيلَة form with an active signification and deriving it from the transitive رَمَّ *ate, devoured,* which is given both by FREYTAG and LANE as the primary meaning. Thus רִמָּה originally meant *something that devours,* or *erodes.* That this is the right explanation may be seen from the synonym תּוֹלֵעָה which is an ordinary active participle (unless we take it to be a تَفْعِلَة form of יָלַע). The verb תָּלַע does not occur, but it has been conjectured that it meant *eroded, gnawed*[1].

Whether the original verb רָמַם occurs in the Old Testament is not certain. וַיָּרֻם תּוֹלָעִים (Ex 16 20) is usually taken to be a denominative of רִמָּה, and תּוֹלָעִים is explained as an accusative of result: *and it grew wormy.* But it is also probable that וַיָּרֻם has here its primary signification, and תּוֹלָעִים is the subject. The translation would then be *and the worms devoured it.* The verb in the singular as predicate of a noun in the plural, especially when the former precedes the latter, is very frequent in Hebrew, and need not surprise us at all.

In Arabic رِمّ = *the herbage and other things upon the land.* It is a passive فَعِيل = رَمِيم *something that is eaten,* or *devoured.* رِمَّة *a decayed rope,* is either an intransitive فَعِيلَة, *something that is decayed,* or a passive form belonging to the transitive verb, *something that is eroded.* It also = *an old decayed bone,* and then it again admits of both explanations. In this latter meaning it is identical with رَمِيم which is frequently met with. When رَمَّة = *a wood-fretter* it is an active فَعِيلَة *something that eats,* or *erodes.* رُمَّة *a piece of rope that is old and decayed* is a فَعُولَة form, either intransitive or passive, like رِمّ.

רָעַע. For the passive participle רוּעָה (Prov 25 19) see above p. 54, where it is fully discussed.

רָקַק. From this root, which does not occur in Hebrew as a verb in the sense of *was thin,* the adjective רַק *thin* is to be derived. It is an intransitive فَعَل. The augmented فَعِيل רָקִיק = *a wafer,* literally, *something that is thin.* Whether רֹק *spittle* is to be derived from the same root is rather difficult to decide. There is in Hebrew a verb רָקַק *he spat* which may be a denominative of רֹק. In case this latter verb

[1] See DELITZSCH, *Prolegomena* p. 113.

is primary, we should have no difficulty in explaining רֹק as a فَعُولٌ form with a passive signification, *something spat out.* If derived from רָקַק *was thin* = Arabic رَقَّ *was thin, flimsy,* רֹק would be an intransitive فَعُولٌ = רָקוּק *something thin* or *flimsy,* whence *spittle.* Arabic رِقَّةٌ *weakness, thinness,* is doubtless a فِعْلَةٌ.

שָׂכַךְ. On שֹׂךְ *a pavilion* see סָכַךְ.

Of quite a different character is שֻׂכָּה. Its signification *barb* or *spear* is evident from Job 40 31. It is naturally connected with Arabic شَكَّ. Now one of the meanings of this root is *he transfixed, pierced.* שֻׂכָּה is therefore an unaugmented فَعُولَةٌ with an active signification, *something that pierces, transfixes.* The same etymological explanation applies to שֵׂךְ *a thorn* which is evidently an active فَعِيلٌ. It is used as a parallel to צְנִינִים in Num 33 55.

When treating of the etymology of צְנִינִים I have suggested to connect it with Arabic ضَنَّ *he stuck, clung,* hence *a thorn that clings.* This suggestion is supported by شَكَّ. For this root also signifies *stuck, clung.* It is therefore probable to derive the above שֵׂךְ and שֻׂכָּה from سَكَّ *clung, stuck.* At all events it is worthy of note that these two notions, *piercing* and *clinging* are expressed by the same root. A thorn that pierces something does not leave the pierced object, but clings to it. It is very likely that from this the notion of *interweave* sprang forth. Hence we find תְּשֹׂכְכֵנִי (Job 10 11) *Thou weawest me*, literally, *Thou hast made one thing pierce the other and cling to it.* So also we have צֵן *a thorn*, as *clinging*, and perhaps originally as *piercing*, and צִנָּה *a shield*, as *clinging to the body*, or perhaps as *being interwoven.*

שָׁבַב. Of this root which = *he cut* there is only the augmented form שְׁבָבִים (Hos 8 6) which is usually taken to mean *splinters.* It is therefore a فَعَلٌ form, singular שָׁבָב, with a passive signification. Some commentators consider the text as dubious, and suggest to read שְׁבָרִים. But this is quite unnecessary.

In Aramaic we have שִׁיבָא *a splinter, a piece of wood.* It is doubtless an unaugmented passive فَعِيلٌ *something that is cut.*

One of the other significations of سَبَّ in Arabic is *he reviled, vilified,* whence we have سِبٌّ *one who reviles,* or *vilifies,* as well as

one who is reviled, or *vilified.* It is evidently an unaugmented فَعِيلٌ. In the first case it is active, and in the second it is passive. The augmented سَبِيبٌ also has both significations. And this proves conclusively that سَبٌّ is a فَعِيلٌ form.

שָׁדַד. Of this root, which = *he despoiled, devastated,* there exists שֹׁד which is usually taken to be an abstract noun = *violence, devastation.* It is then a فُعْلٌ form, and is actually so in the majority of cases. But there are a few places in the Old Testament where that meaning does not suit the context. QIMḤI[1] says that שֹׁד in הַמַּבְלִיג שֹׁד עַל עָז (Amos 5 9) is a פָּעוֹל, that is to say, *one who devastates,* and is an adjective like עָז. This explanation, however, is not absolutely necessary. The rendering *he who causes devastation to flash forth upon the strong one,* connecting בָּלַג with Arabic بَلَجَ, gives excellent sense. A clearer instance of שֹׁד as a *nomen agentis* is כָּלָה שֹׁד (Isa 19 4). Its position near רֹמֵס, which is an active participle, and הַמֵּץ, which, as I have explained above, is an active فَعِيلٌ, proves that שֹׁד cannot be regarded here as an abstract noun. Modern commentators emend it to שֹׁדֵד. But שֹׁד may be retained, and may have the same signification as שֹׁדֵד. It should be explained as being an unaugmented active فَعُولٌ = שָׁדוּד, or فَعُلٌ = שָׁדֻד.

A very interesting but difficult word is שִׁדָּה (Eccle 2 8). Its meaning as well as derivation is very uncertain. EBN-EZRA says וענין שדה ושדות הן הנשים ויורה עליו ותענוגות בני־אדם. ועוד שהזכיר דברי כל תאוות עולם מבניין ונטיעה ומקנה וסגולה ושמוע שירים ואין זכרון לנשים. ונחלקו המפרשים במלה שדה והטוב שבכלם שהוא מן שדד הנשים השדודות הנלקחות בחזקה בשוד ובשביה שיבחר מהן כפי תאותו. *And the meaning of* שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת *is* "women" *as is proved by the preceding words* "and the pleasures of sons of men". *Secondly, he mentions all the worldly desires, building, planting, flocks, treasures, and listening to songs, but there is no mention of women. And the commentators differ on the word* שִׁדָּה; *but the best explanation of all is to derive it from* שָׁדַד, *namely, the women who are taken captives and carried off by force in the time of spoiling and capturing, and every man chooses according to his desire.* This is a very rational explanation. But שָׁדַד usually means *he despoiled,* and not *he captured,* and it can hardly be said to be synoymous with שָׁבָה.

---

[1] *Michlol,* p. 128a, Lyck edition.

It is at all events important to notice that EBN-EZRA recognises the possibility of taking שְׂדָה to be like שְׂדוּדָה. It is accordingly an unaugmented فَعِيلَةٌ with a passive signification.

NOWACK, following DELITZSCH and others, takes שִׁדָּה to be connected with Arabic سَيِّدٌ *a lord, master*. But it is more than doubtful whether *a mistress* would have the same meaning in Hebrew as it has in English. *A mistress* in that sense would more likely be expressed in Hebrew by a word denoting *slave*.

The suggestion least open to objection is that of FRIEDRICH DELITZSCH[1] to derive שְׂדָה from שָׂדַד which has the same signification as Assyrian *šadâdu* = *to love*, hence שְׂדָה *one who is beloved*. DELITZSCH does not explain the form, but it is evidently the same as in the case of EBN-EZRA's explanation, a passive فَعِيلَةٌ = שְׂדִידָה.

LXX renders it by οἰνοχόος *a cup-bearer*, obviously connecting it with שָׁדָה = Syriac ܫܕܐ *he poured*. So also Targum מרזבין דשדין מיא פשורא *pipes that pour in lukewarm water*. But as pointed out by EBN-EZRA one would miss the reference to women.

שִׁטָּה *acacia tree* and *wood* corresponding to Arabic سَنْطٌ is a loan-word, like most of the names of trees and plants in Hebrew, and is connected with Egyptian *šndt*.

שָׁנַן. It is usual to classify שֵׁן *a tooth* among the فِعْلٌ forms. The transition from the abstract *a sharpening* to the concrete *a tooth* which has a passive sense is not very natural. It is by far simpler to take שֵׁן to be an unaugmented passive فَعِيلٌ, *something sharpened*, hence *a tooth* as being *pointed*. In the living language the augmented form שָׁנוּן was used as the ordinary passive participle.

In Arabic سَنَّ = *he formed*, as well as *he sharpened*. From the latter we have سِنٌّ *a tooth* which is a passive فَعِيلٌ. سِنٌّ also = *equal in age* when it probably belongs to سَنَّ *he formed*. It originally meant *formed at the same time*. That سِنٌّ is a فَعِيلٌ form is proved by the augmented سَنِينٌ which = *equal in age*, as well as *sharpened*.

תָּלַל. The verb of this root does not occur in Hebrew. We only have the noun תֵּל *a mound*. But as may be seen from Arabic تَلَّ

[1] *Hebrew Language*, p. 47.

prostrated, or *threw to the ground,* תֵּל has a passive signification, *something thrown to the ground,* hence *a mound,* or more commonly *a ruin-heap.* It can therefore hardly be a فِعْل form, and it is much better explained as an unaugmented فَعِيل. Its original signification is still preserved in the expression תֵּל עוֹלָם (Jos 8 28) *an everlasting ruin-heap.* Later on the language was no longer conscious of the derivation, and תֵּל was used for any *mound,* for a ruin-heap is raised above the level of the ground. Hence we find וְנִבְנְתָה עִיר עַל תִּלָּהּ (Jer 30 18) *and the city will be built upon its mound.*

תָּלוּל *lofty, high* is evidently a denominative of תֵּל. Arabic تَلّ *a heap or mound, natural or not,* is a passive فَعَل. تَلِيل *prostrated,* as well as *a mound* = Hebrew תֵּל which = תָּלִיל.

תָּמַם. Of this root which = *was perfect, complete, finished,* there occur the unaugmented forms תַּם *complete* and תֹּם *completeness.* The former is taken by most grammarians as a *fail* form, since it happens to correspond to Arabic تَمِيم and Syriac ܬܡܝܡ. This view is untenable. For in تَمِيم and ܬܡܝܡ the second vowel is made characteristic, and we should therefore expect this form in Hebrew to be תֵּם. It is much better to explain תַּם as a فَعَل like לָבָן[1]. The Hebrew form corresponding to تَمِيم and ܬܡܝܡ is תָּמִים *sound, complete,* but not תַּם. As for תֹּם it is regarded as an abstract noun, that is to say a فُعْل form. This is no doubt the case in most passages where it occurs. But as in the case of שֹׁד so also תֹּם is an adjective in one or two places. QIMḤI[2] cites מָעוֹז לַתֹּם דֶּרֶךְ (Prov 10 29) in which תֹּם is a פָּעוֹל form. This verse is obviously best translated *a refuge for the perfect man is the way of Jahweh,* and thus תֹּם is parallel to פֹּעֲלֵי אָוֶן *evil-doers,* in the second clause. This is how it is actually taken by the Versions, and some modern commentators think that it should be emended to לַתָּם. Here again it is quite immaterial whether we take תֹּם as an unaugmented lengthened فَعُول = תָּמוּם, or as a simple فَعَل = תָּמֹם. The other case תָּם־דָּרֶךְ (Prov 13 6) which is regarded by QIMḤI[3] as an adjective is better explained as an abstract noun, as it is parallel to חַטָּאת.

In Arabic تَمّ = *completion,* when it is an abstract فِعْل, as well as *complete,* in which case it is doubtless an unaugmented فَعِيل, being an

[1] See above p. 50. [2] *Michlol,* p. 128a, Lyck edition. [3] *loco citato.*

intransitive adjective. In the latter signification it is identical with تَمِيمٌ. The form تَامٌّ which is an ordinary فَاعِلٌ also = *perfect, entire.*

For תָּנַן see my article in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. XXIV. No. 4, July 1908, p. 366ff.

תָּפַף. As may be seen from מְתֹפְפוֹת (Nah 2 8) *beating,* the original meaning of תָּפַף is *he beat, struck.* Hence תֹּף *a timbrel, tambourine* is an unaugmented passive فَعُولٌ = תָּפוּף *something beaten,* or *struck.* עֲלָמוֹת תּוֹפֵפוֹת (ψ 68 26) *damsels beating drums* is evidently a denominative, but not מְתֹפְפוֹת cited above where there is no idea of *drum* involved.

If the conjecture to read וַיְתֹף instead of וַיְתָו (I Sam 21 14) which is based on LXX reading ἐτυμπάνιζεν is correct, we should have another instance of the original verb.

[Abgeschlossen den 28. Mai 1909.]

Ben Chajjim und Eb. Nestle.

Von Prof. D. R. Kittel in Leipzig.

NESTLES Ausführungen in ZAW 1910, 153f. verpflichten mich zu Dank, denn sie haben mich zur Erkenntnis eines Irrtums gebracht, von dem ich bei der Abfassung eines Teils der Prolegomena ausgegangen war. Allerdings liegt eine Verschiedenheit der Auffassung vor zwischen mir und dem Verleger einerseits und andererseits dem schon seit FRANZ DELITZSCHS Zeiten nicht nur den hiesigen Kreisen wohlbekannten und wegen seiner Sachkenntnis und Zuverlässigkeit allgemein geachteten Mitarbeiter, für den ein herabwürdigender Ausdruck, wie die von NESTLE gebrauchte Bezeichnung „Mietling" keineswegs am Platze ist. Herr KAHAN, der von uns damit betraut war, gelegentlich der zweiten, gemeinsam mit vier andern Gelehrten[1] besorgten Korrektur der Druckbogen der BH den Kodex 𝔅 zur Kollation heranzuziehen, und von dessen Ehrenhaftigkeit und bona fides wir nach wie vor überzeugt sind, hat, wie sich aus der neuerlich mit ihm gepflogenen Korrespondenz ergibt, seine Aufgabe dahin aufgefaßt, daß er lediglich die zur Herübernahme in die BH in Frage kommenden Stellen notierte, was er auch mit Sachkenntnis und Pflichttreue besorgte. Daß wir selbst über seine Aufgabe bis jetzt anderer Ansicht waren, geht u. a. aus der Fassung der Prolegomena hervor[2]. — Eine eigentliche Kollation unter Bezeichnung der sämtlichen Varianten des 𝔅 hat KAHAN also nicht vorgenommen.

Sachlich fasse ich meine Stellung in folgende Sätze zusammen:

1. NESTLES 115 Varianten schrumpfen vor allem im Vergleich zu der unter NESTLES eigener Mitwirkung erscheinenden „massoretischen" Ausgabe GINSBURGS auf eine verhältnismäßig sehr bescheidene Zahl zusammen, sobald die Paragraphen 2—5 meiner Prolegomena gebührend berücksichtigt werden.

2. Das Hauptgewicht der BH hat von Anfang an — wofür schon des Herausgebers Programm „Über die Notwendigkeit usw." Zeugnis ab-

---

[1] Die aber den Kodex 𝔅 dabei nicht berücksichtigt haben.

[2] Wir bitten aus den obigen Sätzen nicht den Schluß zu ziehen, als hätte Herr KAHAN den ihm erteilten Auftrag nicht richtig aufgefaßt oder falsch ausgeführt, sondern lediglich eine bisher noch nicht vollkommen geklärte Verschiedenheit der Auffassung.

legt — überhaupt nicht auf der Wiedergabe des massoretischen Textes geruht, sondern auf dem Apparate.

3. Die Abweichungen unseres MT von 𝔅, soweit sie NESTLE überhaupt mit Recht unter seinen Varianten nennt, dienen zum allergrößten Teile (von kleinen, fast unvermeidlichen Versehen abgesehen) zur Besserung des MT gegenüber 𝔅, also zum Vorteil der Sache.

4. Davon, daß „KITTEL einfach GINSBURG abdruckt", kann trotzdem nicht die Rede sein.

Ich gebe zum Beweis für den letzten Satz zunächst aus dem Bereich von 1 Sam 4—10 eine Anzahl Stellen, die jene Behauptung widerlegen, hernach aus Jes 1—7. Zuerst also 1. Samuel. Ich bezeichne wie N. mit den lateinischen Buchstaben die Wörter im Verse, mit x y z die drei letzten.

	Ginsburg	Kittel = Ben Chajjim (𝔅)
1)	4 ^{3x} ı (def.)	î (pl.)
2)	5 ^{1f} î (pl.)	ı (def.)
3)	6 ^{7f} אֶחָת	אַחַת
4)	^{14n} Dag.	rafe
5)	7 ^{10m} ᵖ	
6)	9 ^{1e} ᵖ	Paschta
7)	^{2h} Merka	Maqqef
8)	^{26a} pl.	def.
9)	10 ^{1l} pl.	def.
10)	^{21x} rafe	Dag.

Für die Tabelle aus 1 Sam sind meine Unterlagen heute, nach soviel Jahren, nicht mehr ausreichend, um die Erwägungen noch feststellen zu können, von denen aus ich 𝔅 beibehielt oder ablehnte. Anders steht es mehrfach in andern Büchern. Ich füge deshalb eine Probe aus Jesaja bei[1], wieder mit Beschränkung auf Kap. 1—7.

	Ginsburg	Kittel = Ben Chajjim (𝔅)
1)	1 ^{14y} ê (pl.)	ē def.
2)	2 ^{15b} דָ	Das דָ von 𝔅 reiflich erwogen, aber wegen der Mas. (בָ, also doch דָ!) fallen gelassen.
3)	3 ^{17y} פֳּ	פָּ
4)	^{23a} וְה'	ה'
5)	^{23a} (Note) יִן	י (def.)
6)	^{24xy} כִּי־ת	כִּי ת (s. Note über 𝔅).
7)	5 ^{14c} שְׁ	שְׁ von 𝔅 bewußt abgelehnt
8)	^{14e} פְּ	פְּ „ „ „ „
9)	^{21z} בּ	בּוֹ
10)	^{22b} בּוֹ	בּ
11)	^{28e} שְׁתָּ	שְׁתּ
12)	7 ^{11z} עְ	עֲ von 𝔅 wie bei 2. 7. 8.
13)	^{25a} Paseq	nicht.

Ich habe mit meinem Dank an NESTLE begonnen. Ich und mit mir alle Fachgenossen — ich bin ja durchaus nicht der einzige, der NESTLEs Arbeit als *censor omnium* zu genießen hat — haben allen Grund, es mit diesem Dank ernst zu nehmen. Denn es ist keine Kleinigkeit, einen stattlichen Teil einer Lebensarbeit mit dem Rotstift in der Hand auf das

---

[1] Ich führe gewisse Abweichungen (2. 7. 8. 12) mit auf, weil ich nachweisen kann, daß sie erwogen sind. [Vgl. jetzt auch zu dieser Sache ThLBl 1910 Nr. 15.]

Aufsuchen der Fehler und Versehen anderer und die Begründung beweglicher Exklamationen über die Oberflächlichkeit, Flüchtigkeit und Unwissenheit der heutigen Lexikographen, Kommentatoren, Textkritiker usw. zu verwenden (man lese doch z. B. ZAW 1908, 149 oben nach!). Solche Arbeit ist der des heiligen Georg zu vergleichen, nur daß der Drache hier die vielköpfige *massa perditionis* der ganzen gelehrten Zunft der Zeit ist, und sie verdient darum den Dank aller Gutgesinnten, nicht aber verständnislose Verkennung in der Art SEYBOLDs in ZAW 1910, 68/69! Aber das wird man nach den eben gegebenen Proben verstehen können, daß mein Dank doch verschiedene Grade der Wärme hat. Hier ist der Punkt, an dem er begann, ein Weniges kühler zu werden.

Ich habe nun von den 115 Fällen NESTLEs die ersten 40 genauer angesehen. Man wird abermals verstehen, daß jene Wärme noch einen Grad kühler zu werden drohte, als ich zu meinem Erstaunen sah, daß unter diesen 40 ein volles Dutzend eigentlich gar nicht hergehört.

Man wird sich erinnern, daß ich mir in den Prolegomena das Recht der stillschweigenden Abweichung von 𝔅 für alle diejenigen Fälle gewahrt hatte, in denen ich augenscheinliche Versehen oder spezifische Sonderbarkeiten BEN CHAJJIMs erblickte (errores vel permira codicis B. Ch. propria). Zu ihnen rechne ich nach NESTLEs Nummern:

1) 1 9d. 𝔅 hat hier אכלֹה. Das kann nur ein älteres Versehen sein (woher es kommt, tut hier nichts zur Sache; ich zweifle, ob N. seine wirkliche Herkunft kennt), ist jedenfalls schlechter als das schon verderbte אכלָה. Aber hatte es einen Sinn, den Irrtum zu verewigen?

10) 3 2a. Daß hier ein Druckfehler in 𝔅 vorliegt, zeigt das folgende בּ (Dag.).

18) 7 6b 𝔅 hat הֻמצפּתה. Der Fall ist, falls nicht ein Druckfehler vorliegt, wohl einfach nach BH Proleg. VI Anm. 2 zu beurteilen.

19) 6c hier trifft jedenfalls Proleg. VI2 zu.

21) 14m vgl. dazu Prol. Nr. 5.

22) 8 4a ebenso.

23) 20z 𝔅 hat hier מִלְחָמֹתֵנוּ. Sollte auch diese augenscheinliche Unform verewigt werden?

28) 9 6s. Der Fall fällt unter Prol. VI2 — wofern N.s Exemplar kein Dagesch hat, das hiesige ist zweifelhaft.

29) 20a. „Und was die Eselinnen anlangt, die du verloren hast" schreibt 𝔅 ולֵאת' mit folgenden הָאבדות: NESTLE hätte wohl auch diesen Unsinn gebucht gewünscht?[1].

31) 22h. 𝔅 hat לִשְׁכָּתָה. Ich kann auch das nur für eine Schrulle von 𝔅, wo nicht für ein Versehen wie bei 28) ansehen. Denn an λεσχη wird weder B. CH. noch sein Kodex dabei gedacht haben[1].

---

[1] Derselben Art ist wohl auch 58) 17 34y, wo 𝔅 זה für שה schreibt. Ich halte auch das für einfaches Versehen. Ebenso schreibt 𝔅 in 113) 30 26e וַיְשַׁלַּח für 'וַיְ, in 115) 31 5c נשֵׂא־כֵלָיו. Was sollte ich damit machen? Meine Unterlagen nennen alle diese Fälle.

Ja meine Dankbarkeit war sogar hart auf die Probe gestellt, als ich in jenem Dutzend selbst zwei Fälle fand, wo offenbare Druckfehler bei mir stehen blieben oder gar in meinen Corrigenda schon notiert sind, nämlich:

12) 3 $^{19^2}$ siehe die Corrigenda der BH.

24) 8 ^{22}d, wo שמואל für שמואל stehen blieb, sich aber schon durch die Stellung des Akzents als Druckfehler ausweist.

Allein ich betrachte das nur als ein kleines Mißgeschick, wie es unter Freunden — N. und ich kennen uns seit über 30 Jahren und Dankbarkeit kittet neu! — nicht übel genommen werden darf. Ich streiche kaltblütig die 12 Fälle aus der Reihe der 40, wodurch die 115 Fälle NESTLEs schätzungsweise bereits auf etwa 80 zusammenschmelzen; mein Dank aber kommt nicht ins Wanken. Im Gegenteil, nun steigt die Welle meiner Gefühle wieder höher, denn NESTLE hat mir unter den 40 Fällen 22 namhaft gemacht, wo ich von 𝔅 abweiche, ohne daß hier ein Versehen von 𝔅 anzunehmen ist. Es sind das die Nummern 2—7, 9, 13 bis 17, 20, 25, 30, 33—38. 40. In allen diesen Fällen biete ich freilich die bessere LA. Man lese über 2 BAER S. 92 nach, über 3 ebenda S. 93, über 4 und 15 S. 95 (zu 4 ^{20}), über 7 S. 93 (zu 2 ^{15}), über 16 S. 95, über 25, 30 S. 96, über 33—36 S. 97, über 38 S. 98 und vergleiche den Rest in den besten Ausgaben. Aber NESTLE ist im Recht, wenn er erwartet, daß ich die Abweichung, die zweifellos meinem Texte zum Vorteil dient, im Apparat gebucht hätte. Da der Apparat dadurch übel angeschwollen wäre und Verwirrung geschaffen hätte, bereue ich mein Verfahren nicht, gebe aber NESTLE das Recht der Kritik zu. — Dasselbe gilt für die noch ausstehenden 5—6 Fälle: 8, 11, 26/27, 32, 39. Hier liegen wirkliche Versehen vor — von welcher Tragweite, kann der Leser ermessen, wenn ich sage, daß es sich dreimal um ein Munach handelt, ein bis zweimal um die volle Schreibung (ו) für die defektive, einmal um das Paseq. Aber das tut nichts zur Sache — Versehen sind Versehen, und NESTLE hat das volle Recht, mir sie vorzuhalten.

So bleibe ich denn dauernd in NESTLEs Dankesschuld. Aber Dankbarkeit ist nicht bloß ein Gefühl, sie muß, wenn sie echt ist, zur Tat werden. So will ich nicht unterlassen, NESTLE einen Gegendienst zu tun, der ihn vielleicht eine Ahnung von der Wahrheit des Wortes: ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν κτλ. empfinden läßt.

Es hat mich schon ein etwas sonderbares Gefühl beschlichen, als ich las, NESTLE wolle „einfach *die* Lesarten" von 𝔅 und mir zusammenstellen, und das erste Nachschlagen mir zeigte, daß auch diese „Kollation"

nicht genau ist. N. darf nur 1^{3e}, 2^{25i}, 3^{10c}, 5^{7a} (Meteg als käme es von יָרֵא!) ansehen; weiteres steht zur Verfügung[1]. Allein ich zählte das zu den Fällen kleinen Mißgeschicks, über die verständige Leute nicht großen Lärm machen, und hielt es mit dem mir öfter vorgekommenen Erlebnis zusammen, wo mir N., indem er andern Fehler nachwies, selbst in einen Schnitzer geraten zu sein schien (Belege stehen zu Diensten). Diesem Eindruck habe ich nie Gehör gegeben, weil ich nie an NESTLEs Fehlsamkeit glauben konnte. Ich tue es noch. Mein Gegendienst besteht daher nicht etwa darin, daß ich mich unterwände, NESTLE Fehler nachzuweisen — wer dürfte das?! Ich richte, weil mir Bescheidenheit ziemt, lediglich eine Frage oder Bitte an NESTLE.

Ich setze als bekannt voraus, daß seit 1908 die massoretische Bibelausgabe von C. D. GINSBURG neugedruckt wird. Eine doch wohl vom Verlage kommende Anzeige, die mir nicht zur Hand ist, deren ich mich aber bestimmt zu erinnern glaube, sagt, daß die Ausgabe unter Mitarbeit von NESTLE herauskomme. Tatsache ist jedenfalls, daß N. seit Jahren und bei verschiedenen Gelegenheiten die hohen Vorzüge dieser Ausgabe — besonders im Gegensatz zu der meinen — hervorzuheben nicht müde wird, so daß der Eindruck entsteht, wir haben hier eine Idealausgabe vor uns[2]. Tatsache ist ferner, daß NESTLEs Kollation von 𝔅 in enger Verbindung mit GINSBURGs Ausgabe und für ihre Zwecke gearbeitet ist, so daß die Gestaltung des Textes und der Noten in Beziehung auf 𝔅 jedenfalls bei den neueren Partien als das Werk NESTLEs wird gelten können. [Vgl. dazu den Nachtrag S. 238.]

Nun sagt das Vorwort GINSBURGs (1908): „Der hier dargebotene hebräische Text ist der des JAKOB BEN CHAJJIM . . . nur offenbare Irrtümer sind auf Grund der verglichenen Handschriften berichtigt worden. In den Fußnoten sind die bei einer größeren Anzahl von Zeugen sich findenden Varianten, auch die akzentuologischen, angegeben". Daraus folgt: 1. wir haben nun wirklich den Text des 𝔅; 2. die Abweichungen von 𝔅 in HSS und Drucken, sobald sie nicht von bloß wenigen Zeugen vertreten sind, sind bis auf die Akzente, Meteg, Maqqef, Paseq usw.

[1] Einen Text wie 𝔅 *nude crude* abzudrucken, ist einfach unmöglich. Mit dem von ihm gewählten Maßstab messend, hätte N. nach meinen Notizen statt auf 115, von denen freilich in Wahrheit nur etwa 80 in Frage kommen, auf 150 oder mehr Fälle kommen müssen. Nur beweist das für die Sache gar nichts.

[2] Mir liegt (durch N. selbst) eine schriftliche Äußerung NESTLEs vor, wo er GINSBURGs Biblia in schroffstem Gegensatz zu der meinen eine Ausgabe nennt, „die an Schönheit und Korrektheit alle bisherigen übertreffen soll". Es ist mir nicht bekannt, daß er seine Leser inzwischen anders belehrt hätte.

(nichts davon ist ausgenommen!) gebucht; 3. wo der Text selbst von 𝔅 abgeht, da geschieht dies nur „auf Grund der verglichenen HSS" und wird natürlich durch sie belegt. Denn ohne Beleg schweben die Änderungen in der Luft. Doch beschränken sich die Abweichungen auf „offenbare Irrtümer": abgesehen von ihnen sollen wir den reinen 𝔅 erhalten.

Das ist, wie man sieht, ein klares, freilich auch weit aussehendes Programm. Eine andere Frage ist, ob auch ein mögliches! Ist es wirklich durchgeführt, so haben wir in der Tat in GINSBURGs Bibel eine massoretische Musterausgabe, als welche sie NESTLE längst schon verkündet hat. Es ist nun hier nicht meine Sache, dies Programm und seine Durchführung im allgemeinen zu prüfen; hier handelt es sich mir nur um einen bestimmten Punkt. Es darf angenommen werden, daß NESTLE, wenn er meinen Mitarbeiter einen „Mietling" und seine Kollation, weil sie nicht absolut ist, „flüchtig" nennt, dieser von ihm gepriesenen Musterausgabe durch seine eigene Kollation, die natürlich bei NESTLE eine fehlerfreie ist, zur absoluten Zuverlässigkeit verholfen und wo er etwa nicht alles selbst kollationiert hat, sie auf ihre Zuverlässigkeit so geprüft hat, daß er für die Abwesenheit jeder „Flüchtigkeit" hier einstehen kann.

Ich habe nun das neueste Stück, den Jesaja, der sich jedenfalls NESTLEs Mitarbeit in Beziehung auf 𝔅, im besonderen der Früchte seiner Kollation von 𝔅, erfreut und den ich in diesem Sinn hier als GINSBURG-NESTLE bezeichne, durchgesehen. Ich habe nur genommen, was mir eben am Wege aufgestoßen ist, nicht kollationiert. Da ergaben sich die folgenden im Apparat nicht begründeten Abweichungen von 𝔅 (die lat. Buchstaben wie oben).

		Ginsburg-Nestle	Ben Chajjim (𝔅)
1)	1 14y	נֻלְ (wohl für נֻלֶ)	נֻלֶ
2)	2 15c	דְ	דִ
3)	3 1y	עַ	עֲ (Merka)
4)	3 22y	צ	צֿ (rafe)
5)	5 7b	כָֿ	כֵּ
6)	5 14c	שָׁ	שִׁ
7)	7 11z	עְ	עֲ
8)	9 14x	שָׁ	שְׁ
9)	11 1c	גְּ	גִּ
10)	18 4f	קו Ket.	Kein Q. und Ket. (nur יתיר ו״יו)
11)	21 5y	משחו	ומשחו
12)	21 13d	בַּ	בָּ
13)	22 7z	שָׁ	eher שֲׁ, doch undeutlich
14)	23 12f	מָ	מְ
15)	26 21h	יֹשְׁבֵי־	יֹשְׁבֵי־
16)	27 4z (Note)	צִ	צְ
17)	28 14e	אָ	אֲ
18)	30 11a	ס klein	ס groß
19)	30 14k	בֿ	בְּ (Mas. ל׳)
20)	33 6b	גַ	גָּ
21)	15o	שְׁ	שָׁ
22)	18b	יִ	יֵ
23)	34 6f	חֵ	חָ (Mas. ל׳)
24)	6k	חֵ	חָ
25)	35 7c	גַ	גָּ
26)	37 6c	שַׁ	שָׁ
27)	27a	בְּ	בָ
28)	38 3b	נ	נָ

Nr.	Stelle	Ginsburg-Nestle	Ben Chajjim (𝔅)
29)	39 3i	מֶה־	מֶה
30)	41 5z	אֲ	אְ
31)	42 16 l	שֵׁ	שֵׁ, aber gegen die Mas. z. St. für שְׁ
32)	42 23e	î (pl.)	î (pl.), aber gegen die Mas. m. zu Lev 20 26
33)	44 11 i	כֿ	כּ
34)	13 f	שׁ	שׁ
35)	14a	plene	def.
36)	14a	Ket	kein Q. und Ket.
37)	14x	ז (Zain)	ן (Nun) vgl. d. Mas. mgn.
38) (Note)	20x	Merka	Maqqef
39)	24yz	zwei Worte	ein Wort (ohne im Appar. gen. z. sein)
40)	46 3i	הָ	הַ
41)	6z	יִ	יְ (ohne Met.)
42)	7z	יִן	יִן (ohne Met.)
43)	49 18p	כַּ	כְּ
44)	51 6d	וְ	וְ
45)	52 4b	כָּה	כָּה
46)	54 8a	ף klein	ף groß (Mas. ל׳)
47)	55 2 (Note)	לוא durchweg plene	das letzte לא def.
48)	55 3x	חָ	חַ (ohne Met.)
49)	58 14g	Ket. und Q.	kein Q. (nur נ׳ מלא)
50)	63 7a	דָ	דִ

Ich habe, wie gesagt, kein Talent fürs Kollationieren; hätte ich es und hätte ich überhaupt den Jesaja kollationiert, so wären wohl aus den 50 Varianten auch 115, wo nicht 150 geworden. Ich bin weit entfernt, deshalb NESTLE einen „Mietling" GINSBURGs in irgendeinem andern Sinne als in dem er etwa selbst es sein will, zu nennen. Ebenso bin ich weit entfernt, ihm „Flüchtigkeit" vorzuwerfen, weiß ich doch, daß er sich im Schweiß seines Angesichts müht, sein Bestes zu geben. Ich habe deshalb nichts zu sagen als die bescheidene Frage zu stellen: wie er sich so viele Varianten erklärt? Ich glaube, die Antwort wird sein müssen, daß eine absolute Kollation, frei von Versehen, für hebräische Texte (Vokale und Akzente eingeschlossen!) überhaupt nicht wohl möglich ist im Rahmen des Zeit- und Kraftaufwandes, den sie verlangen würde.

Ich füge dieser Liste eine solche aus der Genesis bei.

Nr.	Stelle	Ginsburg-Nestle?	Ben Chajjim (𝔅)
1)	2 17c	ו ohne Vok. (!)	וּ
2)	22e	לְ	לְ
3)	5 29i	צַ (trotz 3 16)	צְ rafe
4)	12 3b	בְּ (nicht einmal Met.!!)	בְ
5)	3c	לְ	לְ
6)	13 12b	שֵׁ	שֵׁ (s. Mas. הָ! freilich Ps 26 12 anders — aber warum erwähnt das die Idealausgabe nicht?)
7)	16 3n	ohne Paseq	mit Pas.
8)	5g	א (oder אֹ? die Note gehört zu z!)	א
9)	5g	כֹּ	כֿ (od. כֹּ״?, vgl. 17)
10)	6e	בּ	בֿ rafe
11)	6m	בְּ	בְּי
12)	6m	וְ	וְ mit Met. (sic)
13)	7a	וְ	וְ mit Met.
14)	35 6h	בְ	בְ
15)	17 i	כְ	כְ Merka
16)	18 a	ה״	הֹ Rebia
17)	22g	בֹּ	בֹּ (Doppel-Akz. w. weiterhin i. Vers)
18)	36 14e	בָּ	בַּ Dag.
19)	14x	יְ	יְ mit Met.
20)	15k	תי	תו (s. Baer!)
21)	23d	עַ	עַ m. Met.
22)	25x	לְ	לְ Merka

Während ich bei Jesaja die Mitverantwortlichkeit NESTLEs als sicher annehmen darf, ist sie mir bei der Genesis in Umfang und Art nicht ganz klar. Ich setzte deshalb hinter seinen Namen ein Fragezeichen, ließ aber den Namen stehen, der hier mindestens soviel sagt, daß NESTLE durch seine Anpreisung der Ausgabe für ihre Zuverlässigkeit eine Garantie übernommen hat. Hier habe ich nun überhaupt nur etliche Stichproben gemacht. Sie sagen genug. In Kap. 2—14 habe ich in der Hauptsache lediglich die von mir in den Prolegomena der BH vorgelegten Abweichungen des früheren GINSBURG (1894) von 𝔅 nachgesehen. Sie sind nur teilweise beachtet! Sodann habe ich drei Kapitel, nämlich 16, 35 und 36 ganz zufällig herausgegriffen und lediglich in ihnen etwas Umschau gehalten, wahrscheinlich ganz oberflächlich — so bin ich einmal. Aber auch meine Oberflächlichkeit ist lehrreich — was könnte NESTLEs Gründlichkeit zeigen! Jene ergab die Nummern 7—22, das ist auf das Kapitel $5\,^1/_3$, also für die ganze Genesis, wenn man nach diesem Maßstab schätzen darf, rund 250 und für den Pentateuch rund 900 Irrtümer. Ist die Schätzung etwa zu hoch, so ist doch klar, daß, wenn im Stil des Pentateuch weitergearbeitet wird, die Versehen schon für Thora und vordere Propheten leicht das Tausend überschreiten und daß, wenn im Stil des Bisherigen, Jesaja eingeschlossen, fortgefahren wird, die Versehen in die Tausende kommen können! Und das allein für 𝔅 und trotz der Mithilfe NESTLEs! Nun hat GINSBURG etwa 90 HSS und Drucke kollationiert, für die er außer bei 𝔅 keinen NESTLE zur Hand hatte. Wenn die Zuverlässigkeit dieselbe ist, so kann man die Rechnung selbst machen, wenn aber — NESTLE muß doch etwas genutzt haben! — erheblich geringer, so ist zu fürchten, daß beinahe schon die Zahlen versagen. Daß ich nicht übertreibe, kann die letzte Probe aus Deut. 9^{23}—14^{26} = GINSBURG^2 S. 275—282 zeigen.

		Ginsburg-Nestle?	Ben Chajjim (𝔅)			Ginsburg-Nestle?	Ben Chajjim (𝔅)
23)	9 27 c	יְ	י	36)	7 d	אֱת	אֶת־
24)	27 h	קֵ	קֵ	37)	8 m	וֶ	וְ
25)	28 c	הָ	הָ	38)	10 r	אֶת־	את
26)	29 y	בְּ	בּ	39)	11 y	תֶּ	תֵּ
27)	10 2 z	בֳּ	בָּ	40)	13 n	אֶ	אֵ
28)	4 x	נ	נּ	41)	14 a	נֳ	נָ
29)	5 e	וְאֱ	וְאֱ	42)	16 a	שֲׁ	שָׁ
30)	6 e	נֵ	נֵ	43)	17 y	נ	נ
31)	7 b	נֳ	נָ	44)	22 y	יְ	י
32)	15 d	ו	ו	45)	23 h	וְ	ו
33)	11 2i	יֲ	יְ	46)	29 n	נֳ	נָ
34)	2 q	לֽ	לְ	47)	30 m	בָּ	בַּ
35)	4 m	סוֹף	סוֹף	48)	31 m	לְ	ל

		Ginsburg-Nestle?	Ben Chajjim (𝔅)
49)	12 1 pq	כֹּל־ה	כל־הֹ
50)	2 c	אָ	אָ
51)	3 g	שֶׁ	שֶׁ
52)	4 a	ל	לְ
53)	10 y	וְ	וְ
54)	15 c	אוֹ	אוֹ
55)	15 m	גָ	גָ
56)	15 y	צ	צַ
57)	15 z	י	י
58)	17 e	עְ	עָ
59)	17 g	רְ	ר
60)	18 r	וְ	ו
61)	20 e	אְ	א
62)	21 t	שֶׁ	שֶׁ (Tifcha)
63)	21 u	def.	plen.
64)	21 v	ה(Paschta)	ה (Munach)
65)	22 c	יְ!	יְ
66)	23 b	Reb.	Zaqef
67)	23 k	לְ	ל
68)	25 b	תא	תא
69)	25 h	כ	כְ
70)	26 b	קִ	ק
71)	27 b	עַל	עַל
72)	30 g	שְׁ	ש
73)	31 a	ל	לְ
74)	31 n	ל	לְ

		Ginsburg-Nestle?	Ben Chajjim (𝔅)
75)	13 3 x	לְ	לְ
76)	3 z	גְ	ג
77)	4 o	וְ	וְ
78)	5 b	וְ	וְ
79)	6 g	מ	מ
80)	6 n	לְ	ל
81)	6 v	הִ	ה
82)	7 b	סְ	ס
83)	7 f	אְ	אָ
84)	10 g	בְּר	בִּר
85)	11 f	הְ	ה
86)	11 k	מוֹצ	מוֹצ
87)	12 b	שׁ	ש
88)	12 d	יְ	י (wie v. ראה)
89)	13 a	כְ	כְ
90)	14 l	גְ	ג
91)	17 h	שְׁ	ש
92)	14 2 p	הִ	הָ
93)	5 b	יְ	י
94)	7 f	מְ	מְ
95)	7 r	פְ	פְ
96)	8 a	אָ	א
97)	12 c	ל	לְ
98)	21 a	ל	לְ
99)	23 l	עְ	עָ
100)	24 a	כְ	כְ

Hier habe ich nun versucht, etliche Seiten wirklich zu kollationieren. Das Ergebnis war verblüffend: für etwa 5 Kapitel rund 75 Versehen, also auf das Kapitel 15 — das würde schon für den Pentateuch allein und für 𝔅 allein das zweite Tausend voll machen. Das übrige Rechenexempel mag der Leser nach dem oben Gesagten für 𝔅 und für die andern 90 Zeugen selbst vollziehen: mir geht es schon fast über die Kraft.

Wird NESTLE angesichts dieses Tatbestandes auch den Engländern gegenüber seine hohen Worte von Mietlingsarbeit und Flüchtigkeit gebrauchen, oder sollen sie nur der einheimischen Arbeit gelten?[1] Und wird er fortfahren, meine Ausgabe, wenn es ihm gelungen ist, in Text oder Apparat gelegentlich einen Irrtum aufzuspüren, herabzusetzen, als wäre es menschenmöglich, ein solches Werk von Anfang an oder überhaupt irrtumslos herzustellen, und nicht viel eher Pflicht der Fachgenossen, das positiv Brauchbare und Nützliche anzuerkennen? Ich glaube fast: ja,

[1] Man bedenke noch, daß hinter GINSBURG die Reichtümer der Britischen Bibelgesellschaft stehen, die für ihre „Mietlings"arbeiten (um mit N. zu reden) beliebige Summen zur Verfügung hat, während meine Ausgabe seinerzeit von den Bibelgesellschaften abgelehnt wurde, warum weiß ich heute nicht — vielleicht weiß es NESTLE.

er wird fortfahren, und ich werde ihm auch dafür dankbar sein, weil ich einmal ein dankbares Gemüt habe.

Aber zwei Dinge möchte ich zum Schluß noch sagen, Einmal: wer über meine Ausgabe urteilt, verwechsle sie doch ja nicht mit GINSBURG. Er will eine massoretische Musterausgabe bieten — mit welchem Glück, steht freilich nach meinen Darlegungen auf einem andern Blatte —, meine Aufgabe ist eine ganz andere. Was ich für den MT tun wollte, beschränkte sich darauf, ihn so zu bieten, daß er sich neben HAHN, TEILE, BAER, GINSBURG usw. sehen lassen konnte. Das ist, auch wenn ich nicht eine absolute Kollation von 𝔅 biete, reichlich erreicht. Sodann: wenn ich über GINSBURG hier urteilte, so ziehe man daraus nicht den Schluß, daß ich seine Arbeitsleistung gering achte und ihm nicht selbst vielfachen Dank schulde. Meine Absicht ist nicht, GINSBURG herabzusetzen, obwohl gesagt werden muß, daß seine Ausgabe nichts weniger als eine Idealausgabe ist. Vielmehr ging mein Absehen darauf, NESTLE in aller Freundschaft daran zu erinnern, „mit welcherlei Maß" solche Dinge gemessen werden müssen und wo die Grenzen billiger Kritik liegen.

[Nachschrift v. 3. Juli 10.] 1. Inzwischen habe ich nun doch noch fünf Seiten des Jesaja kollationiert. Das Ergebnis war: rund 40 Abweichungen von 𝔅. Sie sind in IHMELS, Theol. Lit. Blatt 1910, Nr. 15 mitgeteilt.

2. Die von mir auf S. 233 erwähnten Nachrichten über NESTLEs etwaigen persönlichen Anteil an GINSBURGs Pentateuch habe ich nun nach langem Suchen gefunden. Vor etwa vierzehn Tagen wurde mir durch die Güte des Herrn Verlegers der BHK Expository Times XX (1908/9) S. 313/5 zugestellt und vor wenigen Tagen gelangte ich von London aus auch noch in den Besitz der Quart. Records der Trinitar. Bible Society für Oktober 1909. Daraus geht hervor, daß NESTLE zuerst in einer Mitteilung des Verlegers, nämlich der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, an die „Times" als Mitarbeiter — wenigstens bei der Korrektur (proofreader) — genannt war. Diese Notiz gab dann N. selbst Anlaß zu einer längeren Besprechung von GINSBURGs Bibel in Exp. T. a. a. O.

An dieser Besprechung ist vor allen Dingen interessant nicht was sie sagt, sondern was sie nicht sagt. Während N. sonst deutscher Arbeit gegenüber, wo irgend er eine Blöße entdeckt, mit Vorliebe in stärksten Ausdrücken wettert, weiß er hier der englischen Gesellschaft gegenüber überaus leise zu treten, ja das Muster eines Eiertanzes aufzuführen. Exp. T. S. 314ª, = Qu. Rec. 41 unten werden die Schwierigkeiten der Arbeit besonders betont, S. 315ª = Qu. Rec. 43 oben wird noch einmal die Größe der Arbeitsleistung anerkannt und für sie gedankt. Man halte

dazu die Apostrophen in ZAW 1908, S. 149! Am Schlusse dankt N. ausdrücklich nochmal für die „schönste Bibel mit einem Apparat, der in einer Richtung nicht seinesgleichen hat.“

Kennt unser schneidiger Kritiker ihre Schwächen nicht? Der obige Satz zeigt, daß in dem Mann mit der Keule — es ist die Keule der Wahrheit — doch auch ein heimlicher Diplomat steckt. Tatsächlich weiß N. wohl, daß GINSBURGs Verheißungen in betreff der alten Versionen nichtig sind; weiß auch, daß ihre Zitation unwissenschaftlich ist — wehe mir, wenn ich einmal $\mathfrak{G}$ statt $\mathfrak{G}^{B}$ drucken ließ oder eine LA aus SWETE statt dem Kodex selbst entnahm, vgl. Sept. Studien V; Theol. Lit. Bl. 1909 Nr. 22 —; kann wenigstens wissen, daß HSS nicht mit dem Scheffel gemessen, sondern mit der Wage gewogen werden sollten; aber der Mantel der christlichen Liebe ist von herzerfreuender Weite. Tatsächlich konnte er ferner schon durch meine Prolegomena wissen, daß auch der Text des neuen GINSBURG keine wirkliche Kollation von $\mathfrak{B}$ darstellte; desgleichen ahnt er wohl, daß es auch mit dem Apparat gar nicht sauber sei. Aber wie ausgewechselt gegen seine sonstigen Gepflogenheiten sagt er (Exp. T. 315^{a} unten = Qu. Rec. 43 Mitte), er wolle Vokale und Akzente beiseitelassen(!) und nennt ein einziges Beispiel eines Versehens aus dem Konsonantentext. Ja er entschuldigt sich auch da noch ausdrücklich, daß er sich um solche Kleinigkeiten kümmere (*I do not even care about these minutiae*). Und das bei einer massoretischen Bibel, die sich rühmt, alle Vokale und Akzente aufs genaueste wiederzugeben und angesichts der Tatsache, daß bei BHK in ZAW 1910, S. 153 selbst die geringfügigsten Abweichungen von $\mathfrak{B}$, ja selbst solche, die in den Prolegomena begründet und sogar Druckfehler, die schon in den Corrigenda namhaft gemacht waren, zur Begründung des Vorwurfs der Mietlingsarbeit herangezogen werden!

Unter diesen Umständen liegt aller Grund vor, auch für den Pentateuch die oben gebrauchte Bezeichnung „GINSBURG-NESTLE?“ in dem oben näher beschriebenen Sinn beizubehalten, daß NESTLE, auch wo er etwa nicht an der Arbeit beteiligt ist (so hier), doch durch seine warme Empfehlung des Werkes (vgl. noch oben S. 233 Anm. 2) für seine Beschaffenheit mitverantwortlich ist.

Berichtigung.

In mein als Beiheft XVIII zu dieser Zeitschrift erschienenes Buch Die jüdischen Baptismen bitte ich nachstehende Berichtigungen eintragen zu wollen:

S. 44 Z. 11 von unten lies: de oratione. S. 47 Z. 7 von oben בתוכה, lies: לתוכה. S. 51 Z. 1 von unten: 3 ff., lies: 8 ff. S. 119 Z. 8 f. von oben: nachdem . . . achtgegeben hat, lies: indem . . . achtgibt.

W. BRANDT.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

ENGERT, TH., Das Alte Testament im Lichte modernistisch-katholischer Wissenschaft. München 1910. VIII, 226 S. 8°.

† JOYCE, G. C., The Inspiration of Prophecy, an Essay in the Psychology of Revelation. London 1910. V, 195 S. 8°.

† LIAS, J. J., Is the so-called ‚priestly code' post-exilic? II, s. BS Apr. 1910, S. 299—334.

† MIGNOT, L'église et la critique. Paris 1910. XI, 315 S. 18°.

RABBATH, A., Les Livres Deutérocanoniques et leur inspiration, s. AlM No. 6 (Juni 1910), S. 436—447.

† TOY, C. H., Panbabylonianism, s. Harvard Th. Rev. 1910, 1, S. 47—84.

TRABAUD, H., L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle, s. RThPh 1910, 1/2, S. 123—164.

† VIGOUROUX, F., Dictionnaire de la Bible. Fasc. 35. Royaume de Dieu — Scribe. Paris 1910. Col. 1249—1536. Gr.-8°.

† WIENER, H. M., Essays in Pentateuchal Criticism. London 1910. XIV, 239 S. Gr.-8°.

† WIENER, H. M., The Answer of Textual Criticism to the Higher Criticism of the Story of Joseph II, s. BS Apr. 1910, S. 274—283.

2. Text und Übersetzungen.

KAUTZSCH, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit BUDDE, GUTHE, HÖLSCHER, HOLZINGER, KAMPHAUSEN, KITTEL, LÖHR, MARTI, ROTHSTEIN und STEUERNAGEL übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Band II (Ps. 22, 1—Thr. 5, 22), S. 129—384. Tübingen 1910.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK und VOLZ. 4. Lieferung: aus II a, Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von GRESSMANN, S. 193—224; aus III a, Die Lyrik des A. T. von STÄRK, S. 49—96. Göttingen 1910.

DUHM, B., Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift übersetzt. Tübingen 1910. XXXIX, 143 S. Kl.-8°.

Isaias diligenter revisus juxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus e MSS. atque antiquis versionibus collectis a C. D. GINSBURG. Londinii 1909. 93 S. Lex.-8°.

† VIOLET, B., Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). I. Tl. Die Überlieferung. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 18. Bd.). Leipzig 1910. LXIV, 446 S. Gr.-8°.

3. Altes Testament und Altertum.

DHORME, P., Les pays bibliques et l'Assyrie (*suite*), s. RB VII, 2 (April 1910), S. 179—199.

DITTRICH, E., Platons Zahlenrätsel und die Präzession, s. OLZ 1910, Nr. 3, Sp. 103—108.

HILPRECHT, H. V., The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur [= The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania Series D: Researches and Treatises. Vol. V. Fasc. 1]. Philadelphia 1910. 65 S. Gr.-8°.

KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln. 12. Lieferung. Anmerkungen zu Brief 25—68. Leipzig 1910. S. 1057—1152. 8°.

† KÖNIG, E., Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt (NKZ 1910, 4, S. 314—329).

† LANGDON, S., A Reconstruction of a Part of the Sumerian Text of the Seventh Tablet of Creation, with the Aid of Assyrian Commentaries, s. Soc. of Bibl. Arch. März 1910, S. 115—123.

18. 7. 10.

† NIKEL, J., Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils [= Bibl. Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. v. J. NIKEL u. J. ROHR. III. Folge, 3. u. 4. Heft). Münster 1910. 72 S. Gr.-8°.

PINCHES, TH. G., and FRITZ HOMMEL, The Oldest Library in the World and the New Deluge Tablets, s. ET XXI, No. 8 (Mai 1910), S. 364—369.

† SCHURÉ, E., Rama and Moses, the Aryan Cycle and the Mission of Israel. London 1910. 156 S. 8°.

4. Exegese.

† SACHSSE, E., Die Bedeutung des Namens Israel. Eine quellenkritische Untersuchung. Bonn 1910. VI, 79 S. Gr.-8°.

GUNKEL, H., Genesis übersetzt und erklärt (Göttinger Handkomm. z. AT hrsg. von W. NOWACK, I, 1). 3. umgearbeitete Aufl. 2. Hälfte. Göttingen 1910. CIV, 289—510 S. Gr.-8°.

† SKINNER, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (The International Critical Commentary). Edinburgh 1910. LXVII, 551 S. Gr.-8°.

† MINJON, E., Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes, s. Kath 1910, 3, S. 161—182.

BOISSIER, A., A propos des Nephilîm, s. OLZ 13. Jahrg. Nr. 5 (Mai 1910), Sp. 196f.

† MAGOUN, H. W., The Glacial Epoch and the Noachian Deluge IV, s. BS Apr. 1910, S. 204—229.

† DÖLLER, J., Die vier- und fünffache Ersatzpflicht, Ex. 21, 37, s. ThQ 1910, 2, S. 163—170.

NAVILLE, Éd., La découverte de la loi sous le roi Josias. Une interprétation égyptienne d'un texte biblique. Extrait des mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XXXVIII, 2e partie. Paris 1910. 34 S. 4°.

SCHULTZ, WOLFGANG, Das Flies des Gideon, s. OLZ 1910, Nr. 6 (Juni), Sp. 241—251.

CASPARI, W., Das Vorkommen der Gottesnamen Jahwe und Elohim in den Samuelbüchern und seine Beziehung zur Geschichte des Textes, s. NKZ XXI (1910), S. 378—418, 499f.

WEIR, T. H., The Election of Saul, s. ET, XXI, No. 8 (Mai 1910), S. 376.

† BARNES, W. E., Nathan and David, s. Exp may 1910, S. 449—456.

SMITH, J. M. P., Semitic Prophecy, s. The Biblical World, Vol. XXXV, No. 4, April, 1910, S. 223—233.

LOHMANN, P., Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils. Diss. Rostock 1910. 92 S. Gr.-8°.

VAN RAVESTEYN, TH. L. W., De Eenheid der Eschatologische Voorstellingen in het Boek Jesaja. Proefschrift Utrecht 1910. 341 S. Gr.-8°.

BURNEY, C. F., Old Testament Notes. I. The Interpretation of Isaiah I 18; II. The 'Boot' of Isaiah IX 4; III. The Three Serpents of Isaiah XXVII 1, s. JThSt Vol. XI, No. 43 (April 1910), S. 433—447.

† THOMSON, C. H., u. J. SKINNER, Isaiah I—XXXIX. Cambridge 1910. 192 S. 12°.

† LEIMBACH, K. A., Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des alten Testamentes. 7. Heft. Das Buch des Propheten Isaias: Kap. 13—39 übersetzt und kurz erklärt. Fulda 1910. VIII, 104 S. 8°.

CONDAMIN, A., Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe, s. RB VII, 2 (April 1910), S. 200—216.

WINTER, A., Analyse des Buches Amos, s. ThStK 1910, 3, S. 323—374.

PECKHAM, G. A., An Introduction to the Study of Obadiah. Diss. Chicago 1910. 29 S. Gr.-8°.

STONEHOUSE, G. G. V., A Note on Micah 1, 2^b, s. ET XXI, No. 8 (Mai 1910), S. 377—379.

† LIPPL, JOS., Das Buch des Propheten Sophonias erklärt [= BSt XV, 3]. Freiburg i. B. 1910. XVI, 140 S. Gr.-8°.

ROTHSTEIN, J. W., Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert [= Heft 8 der Beiträge zur Wissensch. vom A. T. hrsg. von RUDOLF KITTEL]. Leipzig 1910. 219 S. 8°.

† DRIVER, S. R., The Method of Studying the Psalter III, s. Exp 1910 März S. 217—227; April S. 348—357.

BALL, C. J., Psalm LXVIII *Exurgat Deus*, s. JThSt Vol. XI, No. 43 (April 1910), S. 415—432.

† WIESMANN, H., Das Buch der Sprüche, Kap. 1. Aus dem Nachlaß J. K. ZENNERS hrsg. u. ergänzt, s. BZ 1910, 2, S. 138—145.

† BREUER, R., Die fünf Megilloth, übers. u. erläutert. 5. Tl.: Esther. Frankfurt a. M. 1910. VIII, 102 S. Gr.-8°.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

AHRENS, K., Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen, s. ZDMG LXIV (1910), I. Heft, S. 161—194.

BARTH, J., Bemerkung zu mischnischem שָׁעָה, s. OLZ 1910, Nr. 4 (April), Sp. 152.

HERZOG, D., Die „Wortvertauschungen" im Kitâb al-Luma' des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh und in den Schriften Abraham Ibn 'Esra's. Graz 1910. 36 S. Gr.-8°.

KÖNIG, Ed., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen, sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister. Zweite Lieferung. Leipzig 1910. S. 193—400. Lex.-8°.

PERLES, F., מִרְיָן = südarabisch מרי, s. OLZ 1910, Nr. 3, Sp. 134.

† PRILL, JOS., Einführung in die hebräische Sprache für den Schulgebrauch. 3. verm. u. verb. Aufl. Bonn 1910. XI, 179 S. 8°.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

† ALBERT, E., Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus. Diss. Königsberg 1910. 37 S. 8°.

BACHER, W., Die Ansicht Kaiser Friedrich's II. des Hohenstaufen über das biblische Opfergesetz, s. ZDMG LXIV (1910), I. Heft, S. 84—86.

BARRELET, J., Un pont de l'Ancien au Nouveau Testament, s. RThPh 1910, 1/2, S. 5—38.

† BOLLAND, G. J. P. J., De theosophie in christendom en jodendom. Een nieuwe bijdrage tot verduidelijking van den oorsprong des christendoms. Leiden 1910. 4 + 91 S. Gr.-8°.

CASPARI, W., Rechtliche Bedeutung von „Name" im Alten Testament, s. ThStK 1910, S. 471—480.

EERDMANS, B. D., Een medicus [Dr. G. W. Lingbeek] over de Wet van Mozes, s. ThT 1910, III, S. 285—288.

EISLER, ROB., Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. Zwei Bände. München 1910. XXXII, 811 S. Lex.-8°.

† HARTLAND, E. S., Primitive Paternity, the Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family. 2 vol. London 1910. 334 + 334 S. 8°.

HOMMEL, FR., The Traditions of the Masai, s. ET XXI, No. 9 (Juni 1910), S. 390—392.

† KARGE, P., Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. 1. Hälfte. 1. Tl.: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. 2. Tl.: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken [= Alttest. Abhandlungen hrsg. von J. NIKEL. II. Bd. 1.—4. Heft]. Münster i. W. 1910. XX, 454 S. Gr.-8°.

† KINKEL, W., Religion und Mythus, s. Rel. u. Geisteskult, 1910, 2, S. 152—155.

† LAWRENCE, C. E., The Wisdom of the Apocrypha. London 1910. 124 S. 16°.

† LESZYNSKY, R., Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und muhammedanischen Eschatologie. Diss. Heidelberg 1909. XXXVIII, 74 S. 8°.

MATTHES, J. C., Twee israëlietische rouwbedrijven, s. TThT VIII (1910), 2, S. 145—169.

† MAURENBRECHER, M., Biblische Geschichten. Beiträge zum geschichtl. Verständnis der Religion. II. Sintflutgeschichten, 56 S. — III. Erzvätergeschichten, 55 S. — IV. Mosegeschichten, 59 S. — V. Das sogenannte Gesetz des Mose, 50 S. — VI. Die Propheten (Skizze der Entwicklung der israel. Religion), 66 S. — VII. Die Entstehung des Judentums, 48 S. Berlin 1909 u. 1910. Gr.-8°.

MEEK, TH. J., A Hymn to Ishtar, s. AJSL XXVI, No. 3 (Apr. 1910), S. 156—161.

MERX, ADALB., Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques, s. Florilegium Melchior de Vogüé. Paris 1910, S. 427—444.

† SCHMIDT, E., Kultübertragungen, s. RVV VIII, 2. Gießen 1910. VII, 124 S. Gr.-8°.

† SCHRIJNEN, J., Essays en studiën in vergelijkende godsdienstgeschiedenis, mythologie en folklore. Venloo 1910. 290 S. Gr.-8°.

7. Geschichte Israels.

BERTHOLET, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens. Sechs populäre Vorträge. Tübingen 1910. VII, 165 S. 8°.

BRANN, M., Geschichte der Juden u. ihrer Literatur. Erster Teil: Vom Auszug aus Aegypten bis zum Abschluß des Talmud. 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. Breslau 1910. IX, 245 S. Gr.-8°.

† HARDWICH, J. M., u. H. C. WHITE, Old Testament History, from the Bird of Samuel to the Death of David. London 1910. 212 S. 8°.

MOORE, G. F., Die Eigenart der hebräischen Geschichtsschreibung im alttestamentlichen Zeitalter, s. 28. Bericht der Lehranstalt f. d. Wissensch. des Judent. 1910, S. 63—74.

WINCKLER, H., Ein neues Prisma Sinacheribs im British Museum, s. OLZ 1910 Nr. 4 (April) Sp. 145—150.

8. Geographie Palästinas.

ZDPV XXXIII, 2 u. 3 (1910). — TRUSEN, H. W., Geschichte von Gethsemane, S. 57—97. — HÖLSCHER, G., Bemerkungen zur Topographie Palästinas. 3. Sichem und Umgebung, S. 98—106. — EXNER, F. M., Zum Klima von Palästina, S. 107—164. — DALMAN, G., Zu Buddes Aufsatz über den Grabaltar aus Dscherasch, S. 165. — Bücherbesprechungen, S. 165—168.

MNDP 1910, Nr. 2. — I. Mitteilungen: BLANCKENHORN, M., Regenfälle im Winter 1908/09 auf 8 meteorologischen Stationen des DPV. — EBERHARD, Palästina (Monatsschrift). — BAUMANN, E., Aus Zeitschriften (Revue biblique, 1908, Heft 1—4). — BRÜNNOW, Zwei Bemerkungen. — Claude Reignier Conder †. — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten: Auszug aus der Rechnung für 1909.

PEF April 1910. — Notes a. News, S. 81—92. — WATSON, C. M., Memoir of Colonel C. R. Conder, S. 93—96. — CRACE, J. D., Memoir of George Armstrong, S. 97f. — MACALISTER, R. A. S., Ard Khaldi, near Beirut, S. 99—107. — SCHUMACHER, G., The Great Water Passage of Khirbet Belʿameh, S. 107—112. — FORDER, A., A Causeway Across the Dead Sea, and a Moabite Monolith, S. 112—116. — MACALISTER, R. A. S., Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society (*continued*), S. 116—126. — HAUSER, CAL., Mizpeh and Mizpah, S. 126—131. — MANSUR, ASAD, Jacob's Well, S. 131—137. — TENZ, J. M., Position of the Altar of Burnt Sacrifice in the Temple of Jerusalem, S. 137—139. — JENNINGS-BRAMLEY, E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (*continued*), S. 140—149. — DATZI, A., Meteorological Observations taken in Jerusalem, S. 150f. — Notices of New Books and Periodicals.

ABEL, F.-M., Une croisière sur la mer Morte (*suite*), s. RB VII, 2 (April 1910), S. 217—233.

BRÜNNOW, R., Die Kastelle des arabischen Limes, s. Florilegium Melchior de Vogüé, S. 65—77.

DÉRIBES, R., Les grottes funéraires de Burdj Hammoud et de Sinn el-Fîl (Liban), s. AlM 1910, No. 5, S. 321—328.

HARRIS, J. RENDEL, Crete, the Jordan, and the Rhone, s. ET XXI, No. 7 (April 1910), S. 303—306.

† KLEIN, S., Bemerkungen zur Geographie des alten Palästina, s. MGWJ 1910, 1/2, S. 14—27.

MÜLLER, W. M., Die altägyptischen Namen für Kreta und Zypern, s. OLZ 1910, Nr. 3, Sp. 108—112.

TORREY, CHARLES C., The Surroundings of 'Bethulia', s. Florilegium Melchior de Vogüé, S. 599—605.

9. Archaeologie.

† APTOWITZER, V., Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht. Wien 1909. 108 S. Gr.-8°.

BERTO, P., Le Temple de Jérusalem (*suite*), s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 161—187.

GEOFFROY, A., Les Orangers, leur culture et leur maladies, s. AlM 1910, No. 5, S. 370—376.

GHANEM, S., Les fruits de Damas et les usages qui s'y rattachent, s. AlM No. 6 (Juni 1910), S. 412—417.

HERRMANN, JOH., Die Zahl zweiundvierzig im AT, s. OLZ 1910, Nr. 4 (April), Sp. 150—152.

JASTROW, MORRIS, jr., Months and Days in Babylonian-Assyrian Astrology, s. AJSL XXVI, No. 3 (April 1910), S. 151—155.

JAUSSEN, A., Coutumes des Arabes: Le ǧôz musarrib, s. RB VII, 2 (April 1910), S. 237—249.

DE KNEVETT, E., The German Excavations at Jericho, s. ET XXI, No. 8 (Mai 1910), S. 353—356.

KOTELMANN, L., Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern. Aus den alt- und neu-

testamentlichen Schriften unter Berücksichtigung des Talmuds dargestellt. Hamburg und Leipzig 1910. VIII, 436 S. Gr.-8°.

PRICE, IRA M., Some Seals in the Goucher Collection, s. AJSL XXVI, No. 3 (Apr. 1910), S. 169—176.

† REISNER, G. A., The Harvard Expedition to Samaria. Excavations of 1909, s. Harvard Th. Rev. 1910, 2, S. 248—263.

† RULE, V. Z., Old Testament Institutions, their Origin and Development. London 1910. 474 S. 8°.

SCHMIDT, NATH., Greek Inscriptions from the Negeb, s. AJA 1910, 1, 60—70.

† WINTER, M., Die Koch- u. Tafelgeräte in Palästina zur Zeit der Mischnah. Berlin 1910. VI, 88 S. 8°.

10. Aramaica und Verwandtes.

MARGOLIS, MAX L., Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. Grammatik, Chrestomathie u. Wörterbuch (= Clavis linguarum Semiticarum Pars III). München 1910. XVI, 99, 184* S. Kl.-8°.

† MARGOLIS, M. L., A Manual of the Aramaic Language of the Babylonian Talmud. London 1910. 8°.

11. Judaica.

RS 18e Année. — Avril 1910. — HALÉVY, J., Le livre d'Isaïe (*suite*), S. 125—162; — Notes sumériennes, S. 163—179; — Eduard Meyer et les sémitismes des inscriptions présargoniques, S. 180f.; — La stèle des vautours, S. 182—207; — Précis d'allographie assyro-babylonienne, S. 208—217; — La visite d'Apollon au temple juif, S. 218—222; — Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël (*suite*), S. 223—227; — Bibliographie, S. 228—252.

BACHER, W., Les poésies inédites d'Israël Nadjara (*suite*), s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 231—238.

BLAU, L., La récitation du Schema et de ses bénédictions, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 188—199.

CHWOLSON, D., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis ca. 1000 n. Chr. Leipzig 1910. 63 S. 8°.

FAGNAN, E., Arabo-judaica, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 225—230.

GRUNWALD, M., Le procès de l'Inquisition contre Diego et Manoël Teixeira, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 239—247.

HORODEZKY, S. A., Rabbi Nachman von Brazlaw. Beitrag zur Geschichte der jüdischen Mystik. Berlin 1910. 87 S. Gr.-8°.

KAMENETZKY, A. S., Notes sur Jésus dans les sources juives, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 277.

KÜNSTLINGER, D., Das Achtzehngebet mit arab. Uebersetzung nach einer jemenitischen Hdschr. Krakau 1910. 18 S. 8°.

LÖWINGER, ADOLF, Der Schatten in Literatur und Folklore der Juden, Sep.-Abdr. aus Dr. M. Grunwalds „Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde". Wien 1910. 26 S. 8°.

LUCAS, LEOP., Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert [= Beiträge zur Gesch. der Juden. Teil I.]. Berlin 1910. X, 134 S. 8°.

MARX, A., R. Abraham b. David et R. Zerahya ha-Lévi, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 200—224.

REUSS, ROD., Quelques documents nouveaux sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin, de 1794 à 1799, s. RÉJ LIX, No. 118 (Apr. 1910), S. 248—276.

STRACK, H. L., Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen. Leipzig 1910 [= No. 37 der Schriften des Institutum Judaicum in Berlin]. 88* + 40 S. 8°.

STRACK, H. L., Sanhedrin-Makkoth, die Mišnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren, nach Handschriften und alten Drucken hrsg., übersetzt u. erläutert. Leipzig 1910 [= No. 38 der Schriften des Institutum Judaicum in Berlin]. 60 + 56* S. 8°.

Tachkemoni, Literarisch-wissenschaftl. Jahrb. des Vereines jüdischer gesetzestreuer Studenten „Tachkemoni" in Bern. I. redigiert von B. LEWIN. Bern 1910. 72 S. 8°.

WÜNSCHE, AUG., Aus Israels Lehrhallen [V. Bd. 1. Hälfte]. Der Midrasch Samuel. Zum ersten Male nach der Buberschen Textausgabe ins Deutsche übersetzt. Leipzig 1910. 170 S. 8°.

ZOBEL, MORITZ, Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides „Führer der Unschlüssigen", I. Teil, Kap. 41—61 [Berner Dissertation]. Breslau 1910. 76 + 18 S. 8°.

[Abgeschlossen den 20. Juni 1910].

18. 7. 10.

Nachprüfung von B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis.[1]

Von Prof. Dr. Lic. H. Holzinger in Stuttgart.

I.

EERDMANS hat nichts Geringeres unternommen, als die Unmöglichkeit der ganzen Richtung, in der sich die Hexateuchkritik in den letzten sechzig Jahren bewegt hat, darzutun und eine neue kritische Ansicht durchzuführen, die mutatis mutandis als Kombination der früheren Fragmenten- und der Ergänzungshypothese bezeichnet werden kann. Über Recht oder Unrecht seiner Position entscheidet die Einzelbehandlung der Texte. Immerhin dürfen zur Einleitung zwei Bedenken gegen sein ganzes Verfahren zum Wort kommen. Es ist nur natürlich, daß ein Versuch, die heute herrschende Quellenscheidung zu überwinden, von Schwierigkeiten ausgeht, die zu schaffen machen. Aber bedenklich ist es, Probleme gerade von den unsichersten und verworrensten Punkten aus anzufassen und von da aus das leidlich Sichere unsicher zu machen. Ein zweiter Hauptgesichtspunkt bei ihm ist, daß Quellenscheidung nur dann stattfinden darf, wenn Textelemente zum Kontext nicht passen (so z. B. S. 9), und daß sie nur dann einwandfrei ist, wenn sie zur Herausarbeitung von ursprünglichen Zusammenhängen führt. Dazu muß doch bemerkt werden, daß „Zusammenpassen“ und „Nichtzusammenpassen“ relative Begriffe sind: das schlechthin Widersprechende kann keine Redaktion vereinigen; wenn eine Redaktion vereinigt, so müssen die Elemente immerhin etwas zusammenpassen, ohne daß damit immer ausgeschlossen wäre, nachträglich zu sehen, daß es eben doch Elemente verschiedener Herkunft sind. Und dann zu fordern, daß die Analyse immer zur Erkenntnis ursprünglicher Zusammenhänge führen müsse, geht nicht an: es ist auch das redaktionelle Kombination, wenn von zwei Quellen die eine zugrunde gelegt und die andere nur mit Einzelheiten herangezogen oder wenn aus Trümmern zweier Quellen ein neuer Zusammenhang aufgebaut wird.

---

[1] EERDMANS, B. D., Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis. Gießen 1908. A. Töpelmann. (II. Die Vorgeschichte Israels. 1908. III. Exodus. 1910.)

Zu P stellt EERDMANS die These auf: in der Genesis sind keine Teile eines priesterlichen Gesetzwerks aufbewahrt; die sogenannten P-Stücke sind keine zersprengten Teile einer bestimmten Schrift, sondern Traditionen verschiedener Herkunft, von denen es sich nicht wahrscheinlich machen läßt, daß sie durch einen priesterlichen, exilischen oder nachexilischen Schriftsteller als Einleitung zu einem gesetzlichen Werk zusammengetragen wurden.

Die Frage, ob P in Genesis Einleitung zu einem Gesetzwerk war, ist etwas für sich. Hier zu erörtern ist die Frage: heben sich in der Genesis die der Schicht P zugewiesenen Stücke ab und zwar als Teile eines zusammenhangenden Ganzen? Das ist es, was EERDMANS ablehnt. Dabei ist es, um eine Einzelheit zu erledigen, auch gleichgültig, ob P in Genesis ein Vierbundesbuch ist, wie GUNKEL es wieder ansieht, oder nicht (S. 3); die P-Frage hängt daran nicht. Wenn EERDMANS aber (S. 6f.) aus der Ansicht, daß bei der Schlußredaktion aus bekannten Gründen P die Führung habe und möglichst vollständig konserviert worden sei, die Konsequenz zieht, das Fehlen von Stücken aus dem Zusammenhang von P erweise die Voraussetzung einer ursprünglich zusammenhangenden Schicht P als Irrtum, so ist das übereilt: es folgt daraus nur die Forderung größerer Reserve in Aufstellungen über die Gesichtspunkte und das Verfahren der Redaktion. Aber entscheidend ist, ob EERDMANS' Einwände gegen die bisherige Ausscheidung von P richtig sind. Ich folge dem Gang seiner Untersuchung, die zuerst die Patriarchengeschichte ins Auge faßt.

12 4^b 5 (S. 9f.) soll im Kontext unanstößig und für den Zusammenhang unentbehrlich sein. Letzteres ist ganz richtig: R hat natürlich den entsprechenden Passus aus JE weggelassen. Ersteres aber trifft nicht zu: den Widerspruch, daß Abraham v. 1 nach einem unbekannten, v. 5 nach einem bekannten Reiseziel sich aufmacht, beseitigt EERDMANS dadurch, daß er ללכת ארצה כנען übersetzt „gehend nach Kanaan“. Aber den Satz „und sie zogen aus gehend nach dem Lande Kanaan und sie kamen in das Land Kanaan“ möchte man lieber auch dem umständlichsten Erzähler nicht zumuten. Doch auch ohne das: die Dublette, daß Lots Mitgehen zweimal notiert wird, ist durch Verweis auf Ruth 2 19 22 nicht zu beseitigen, denn dort ist v. 22 nach der Ortsangabe in v. 19 reine Zeitangabe; und sie aus der Umständlichkeit des hebräischen Stils zu erklären, ginge an, wenn v. 5 vor v. 4^a stünde. Daß ein aus freier Hand arbeitender Erzähler den Lot v. $4^{a\beta}$ als bekannt präsentiert und ihn dann v. 5 als Brudersohn Abrahams vorstellt, daß er das Aufbrechen zweimal

und erst das zweite Mal mit Angabe der dabei nötigen Entschließungen und Maßnahmen erzählt, ist unglaubhaft. Die Altersangabe v. 4^{b} soll nicht quellenmäßig sein, sondern einem Gelehrten gehören, der den gegebenen Stoff chronologisch bearbeitete: der Mann, der eine solche Berechnung an einem Text, zu dem 12 10 ff. gehörte, anzubringen fertig brachte, müßte ungewöhnlich lebensfremd gewesen sein.

13 6 11^{b} 12^{a} (S. 11) soll, wie 12 5, in den Kontext sich glatt einfügen. V. 6 und 7 vertragen sich freilich nebeneinander; aber schon v. 6^{a} und $6^{b\beta}$ sind Dubletten; dazu kommt: nach v. 6^{a} muß Lot eigentlich aus dem Land (so v. 12^{a}), während v. 9 Trennung innerhalb des Landes vorgeschlagen wird. Weiter redet v. $12^{b\beta}$ noch von Lots Wanderung; v. $12^{b\alpha}$ ist sie schon beendet; v. 11^{b} hinkt hinter v. 11^{a} nach. Warum zwei Quellen nicht beide נִפְרַד, v. 9 und 11^{b}, gebrauchen sollen, ist nicht einzusehen. Unverständlich ist die Bemerkung, daß die Ausscheidung von v. 12^{a} eine nach v. 9 unentbehrliche Bemerkung über Abrahams Wohnsitz vermissen lasse: erstens ist in v. 12^{a} von einem Wohnsitz mit keiner Silbe die Rede, und zweitens ist es nach v. 11^{a} 14 klar, daß Abraham vorerst bleibt, wo er nach v. 3 f. ist.

Nebenbei: 12 4^{b} 5 13 6 11^{b} $12^{ab\alpha}$ bilden einen guten geschlossenen Zusammenhang.

19 29 nimmt Eerdmans mit 19 30–38 zusammen (S. 11 f.). Die Verbindung wird hergestellt durch Ausscheidung von v. $29^{b\beta}$ und 30^{a} als Glossen von verschiedener Hand: v. $29^{b\beta}$ ist von einem Gelehrten, der den Sinn von v. $29^{ab\alpha}$ näher präzisieren wollte — wird das wirklich geleistet? —, angefügt worden, als das ganze Stück noch selbständig existierte; v. 30^{a} stammt von dem R, der das durch v. $29^{b\beta}$ glossierte Stück an 19 1—28 anfügte und an v. 24 anknüpfen mußte. Unter Verzicht auf Vergleich des Ausdrucks sei nur bemerkt, daß v. 29 an 13 12^{a} sehr gut anknüpft — auch mit dem als Erklärung von הֲפֵכָה doch unentbehrlichen Zusatz v. $29^{b\beta}$ —, und auf die Verschiedenheit der Anschauungen verwiesen: der Lot von v. 30 ff. hat zu dem Abraham, um dessen willen Gott den Lot v. 29 verschont, wahrhaftig keinerlei Beziehungen; v. 29 und v. 30 ff. verhalten sich wie deuterojesajanische Theologie und derbste Volkssage, ob man v. 30 ff. nun mit Gunkel als Erzählung einer heroischen Tat oder als bösartige Verhöhnung der Moabiter und Ammoniter versteht. V. 29 gehört in einen Zusammenhang, in dem Lot mit dem v. 30 ff. gar nicht genannten Abraham in enger Verbindung stand.

16 1^{a} 3 15 16 (S. 12) ist, wogegen Eerdmans nichts sagt, ein einwandfreier, vollständiger Zusammenhang. Die Ausscheidung von v. 1^{a} und 3

soll aber nicht angängig und unnötig sein. Es ist richtig, daß v. 1^{b} kein Anfang ist, aber R war nicht immer in der angenehmen Lage, einfach Stücke der verschiedenen Quellen aneinander stoßen zu können, sondern hat auch anpassen müssen. J konnte aber, nach 11 30 (um von 15 1—6 abzusehen), ohne eine Notiz wie v. 1^{a} anfangen. V. 3 ist allerdings mit v. 2^{b} wohl vereinbar, aber v. 3^{b} ist Dublette zu dem Anfang von v. 4 ויבא אל הגר. Nebenbei ist es doch auch ein nicht zu übersehender Stilunterschied, daß v. 1^{a} und 3 bei שרי der Zusatz אשת אברם steht, v. 2 und 5 — namentlich v. 5! — aber nicht. Ohne v. 15 fehlt der Erzählung allerdings ein Schluß, das ist aber doch kein Hindernis, festzustellen, daß R den Schluß von J zugunsten von P hat fallen lassen: denn daß v. 11, wonach Hagar dem zu erwartenden Kind den ihr sehr motivierten Namen geben soll, und v. 15, wonach Abraham diesem Kind den für ihn nicht motivierten Namen gibt, zweierlei sind, demonstriert keine Kunst weg. V. 16 weist EERDMANS wie 12 4^{b} dem Gelehrten zu, der sich die unpassende Chronologie geleistet hat.

17 (S. 8f. 13—15) wird hauptsächlich aus zwei Gründen als für P, d. h. für die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts unmöglich erklärt: P konnte die Beschneidung nicht als religiöses Sonderzeichen ansehen, da, abgesehen von den Ägyptern, auch Edomiter, Ammoniter, Moabiter sie hatten, Esra aber das Konnubium mit diesen Nachbarvölkern zu bekämpfen hatte; sodann passe zu dieser königslosen Zeit die frohe Prophezeiung v. 6 16 ziemlich schlecht. EERDMANS schließt dann speziell aus dem הֲמוֹן גּוֹיִם, zu dem Abraham werden soll, auf das vierte Jahrhundert als Abfassungszeit, da damals die Juden der Diaspora in mindestens zwei (Babylonien und Ägypten) der palästinensischen Judenschaft schon ziemlich fremd gewordenen Gruppen gegenüber standen. Darauf, daß auch diese Zeit nicht nach Königshoffnungen aussah, sei weiter kein Wert gelegt. Die ganze Argumentation scheitert an einer einzigen Stelle: nach Jes 52 1 haben die Juden im Exil tatsächlich die Beschneidung als Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Jahwegemeinde angesehen; von da aus erscheint es als durchaus glaublich, daß ein auf diesem Boden (vor Esra) entstandenes Gesetzkorpus zur Beschneidung die Kap. 17 vorliegende Haltung einnimmt. Nebenbei wird vielleicht von da aus auch mit verständlich, warum Esra vierzehn Jahre lang in Jerusalem mit seinem Gesetz zurückhielt: im Kampf gegen die gemischten Ehen konnte er es zunächst nicht brauchen, da die von ihm als Ausländer Bekämpften ja darauf hinweisen konnten, daß sie das „Bundeszeichen" besaßen. Und was die Verheißung der Könige und die Hoffnung auf das Auswachsen

zu einer Menge von Völkern betrifft, so bewegt sich doch das alles auf der Linie von Dt-Jes, nur eben ohne das hinreißende Pathos dieser Schrift. Auch die Rolle, die Abraham in Dt-Jes (vgl. 41 8 51 2) spielt, ist von da aus wohl nicht zufällig. Daß über das Beschneidungsritual nichts mitgeteilt wird, ist verständlich: das war jedermann bekannt und ist nicht neu geordnet worden wie das, was man von Mose herleitete.

35 9—15 (S. 15 f.) ist (vgl. besonders v. 11) von derselben Art, wie Kap. 17. Auch hier läßt sich zeigen, daß man an einen ergänzenden Gelehrten des vierten Jahrhunderts nicht denken darf. EERDMANS meint, ein solcher habe auf Grund seiner Kenntnis von Hos 12 4 5 ergänzt und das עוד v. 9 gleich ursprünglich geschrieben. Es ist zu bemerken, daß Hos 12 4 f., es mag mit der Stelle im übrigen stehen, wie es will, von Umnamung mit keiner Silbe die Rede ist. Es wäre ein sehr merkwürdiger Gelehrter, der nichts Gescheiteres zu tun wüßte, als eine unnütze und verwirrende Dublette zu 32 29 zu schaffen. Wohl aber ist es verständlich, daß ein R, der seine Quellen zur Geltung kommen lassen muß, so etwas aufnimmt und sich dann ein verklammerndes עוד leistet. Dafür, daß hier ein gegebener Text einem R Mühe gemacht hat, fehlt es ja auch sonst nicht an längst bemerkten Anzeichen (vgl. schon KAUTZSCH-SOCIN Anm. 171). Was dann v. 14, die Notiz über Errichtung einer Masseba anbelangt, so „trägt“ auch damit der Ergänzer nicht „lediglich eine Geschichte nach, die seine literarische Kenntnis ihn nachzutragen zwingt“; denn davon steht Hos 12 4 f. kein Wort. Und daß das Errichten von Masseben dem vierten Jahrhundert unverfänglicher gewesen sei als dem fünften, das glaube, wer kann. Daß der Vers in den Zusammenhang sich leicht einfügt, ist richtig; ebenso leicht aber läßt er sich auslösen, v. 15 schließt an v. 13 glatt an. Grundsätzlich muß hier gesagt werden: aus der Verlegenheit, für ein versprengtes Element den ursprünglichen Zusammenhang nachzuweisen, darf nicht die Unmöglichkeit einer sonst wohl fundierten Theorie gefolgert werden.

21 1^b 2^b—5 (S. 19 f.). Es ist ganz richtig, v. 1^b und 2^b bilden keinen vollständigen Zusammenhang, sondern dazwischen muß die Geburt des Kindes berichtet gewesen sein. Das geschieht jetzt v. 2^a in Wendungen, die P sonst nicht geläufig sind. Dem R ist hier augenscheinlich Text von JE, v. 1^b einem Abschreiber (vgl. LXX) auch der Gottesname Jhwh in die Feder gekommen. Denn daß kombiniert wurde, macht v. 1^a und ^{b} deutlich, wo, wenn schon nicht פקד und עשׂה, umso mehr כאשר אמר und כאשר דבר Dubletten sind. Man kommt darüber nicht hinweg mit der Bemerkung, „daß Jahwe an Sarah tut, wie er verheißen hat, hat seinen

Grund in dem פקד". Der Text weiß es anders: daß Jahwe das ausführt, was פקד bedeutet, hat seinen Grund in seiner Verheißung; verheißen aber hat er nicht „an sie zu denken", sondern sie etwas erleben zu lassen. Die Ausscheidung von אשר ילדה לו שרה in v. 3 als Glosse ist unmotiviert, und die von v. 7[a] unmöglich, weil dabei das Suffix von לזקניו beziehungslos wird. Nebenbei ist die Beanstandung der bekannten Wortumstellung in v. 14 (ואת הילד שם על־ש') sonderbar; nötig ist sie, und die Belehrung, daß schon aus v. 15 18 das Kindesalter Ismaels hervorgehe, ist fragwürdig: einen erschöpften 16—17jährigen jungen Menschen kann eine Frau ganz leicht unter einen Strauch „legen" (so EERDMANS) und wieder aufrichten.

23 und die damit zusammenhangenden Abschnitte 25 7—11 49 29—32 50 12 f. (S. 8, 22 ff.) sollen P nicht gehören können, da nach Jes 63 16 im fünften Jahrhundert bei der Makhpelahöhle noch lokaler Ahnenkult geübt wurde. Von einem örtlichen Kult sagt die Stelle freilich nichts. Unverständlich ist der Einwand, warum „P" Gen 35 29 die 49 31 vorausgesetzte Beisetzung Isaaks in der Makhpelahöhle nicht erwähne, da EERDMANS selbst diese Stelle auch derselben Schicht oder Sammlung zuweist, der er die vorher genannten entnommen sein läßt. Die Sache ist übrigens einfach: wenn Jakob nach Hebron kommt und seinen dort sterbenden Vater begräbt, so ist der Platz gegeben. Was Kap. 23 betrifft, so mag die Auffassung, Abraham habe damit einen Rechtsanspruch auf das Land erworben, bestritten werden (doch vgl. die Rolle, die das Grab der Väter Neh 2 3 spielt). Gegen EERDMANS' Urteil, Kap. 23 verdanke seinen Ursprung nicht der Theorie, spricht die Tatsache, daß Josephs Grab sonst nach Sichem verlegt wird (Jos 24 32). Das ist Volkstradition, denn das „echte" Josephsgrab ist jedenfalls im Gebiet des Hauses Joseph, nicht im Süden zu suchen. Die Makhpelahöhle als allgemeines Patriarchengrab ist also Theorie jedenfalls mit der sehr deutlichen Tendenz, alle Patriarchen für die Juden, den echten Israel des Dt-Jes zu reklamieren. Da die Abschnitte 25 7—10 35 28 f. 49 29—32 50 12 f. enger zusammengehören, so gilt, was für 50 12 f. gilt, für alle. Wohl auch für Kap. 23. Die Ausführlichkeit des Kapitels ist gewiß auffallend. Man könnte sich überlegen, ob es neben 25 9 10 nötig ist, da dort Lage und Erwerb des Platzes genau fixiert ist; auch fällt es auf, daß dort v. 10 das Begräbnis der Sara nach dem Abrahams genannt ist. Es erhebt sich also am ehesten die Frage, ob Kap. 23 nicht innerhalb P eine sekundäre Ausspinnung von 25 9 10 ist. Daß das Stück alte Überlieferung ist, macht schon der wiederholt gebrauchte Ausdruck עם הארץ unwahrscheinlich, der

hier in demselben Sinn wie Esr 4 4 10 2 11 steht. Vielleicht gehört hierher auch eine Kleinigkeit: 23 19 wird konstruiert קבר אֶל־מערת וגו׳, dagegen hat 49 30 50 13 (ähnlich wie z. B. Jos 24 32) in derselben Phrase בְּ statt אֶל; die Konstruktion mit אֶל hat 25 9 (P) und 49 29b (P); nun macht 49 29b neben v. 30 den Eindruck einer Glosse, so kann man fragen, ob das אֶל nicht späterer Gebrauch ist, der sich von 23 19 aus auch in dem benachbarten Vers 25 9 durchgesetzt hat. Die Konstruktion mit בְּ in 23 6 kann dagegen nicht eingewendet werden.

25 12—17, bezw., so EERDMANS v. 12—18 (S. 22) soll nicht von P stammen können. Das Schema von P liegt vor v. 12 und 17; aus dem Schema von P fällt heraus v. 18; möglicherweise sind auch in v. 16 Elemente untergebracht, die nicht aus P stammen. Der doppelte Anfang, v. 12 und 13, kann ebenfalls als Indiz für Komposition dienen. Nur könnte es hier so liegen, daß das Beisteuern verschiedener Hände zu P spürbar ist: die Formeln von v. 12 und 13 sind beide der „Schule" P geläufig. Es mag sein, daß die P der Genesis zusammenstellende Arbeit einer ausgearbeiteten Genealogie v. 13 ff. einfach das sonstige Schema, v. 12, vorangestellt hat. Wenn Nebajoth die Nabatäer meint, diese also schon als ein mächtiges Volk bekannt sind, so deutet das vermutlich nicht auf höheres Alter des Stoffes.

25 19 20 26b (S. 22). Wenn zwischen v. 19f. und 26b die Geburt der Kinder Isaaks nach P fehlt — R hat sie neben der ausführlicheren Darstellung von J nicht untergebracht, übrigens dabei die Darstellung von J aus einem späteren Ort P zulieb voraufgenommen —, so beweist das nichts gegen die Vorstellung einer Quelle P, sondern enthält nur die Nötigung, zu sagen, daß R sich nicht so sklavisch an P gebunden hat, daß er glaubte coûte que coûte diese Quelle vollständig aufnehmen zu müssen. Und die Argumentation, eine „Geschichte" Isaaks könne die Fortsetzung von v. 19 f. in v. 21 ff. nicht entbehren, ist gegenstandslos, da תולדות gar nicht „Geschichte" bedeutet (s. u.).

26 34 35 (27 46) 28 1—9 (S. 22 f.) läßt auch EERDMANS als Zusammenhang gelten, anerkennt die Verwandtschaft mit 31 18 und 35 23—29, läßt aber Vorliegen von P nicht gelten, da diese Abschnitte zu einem Ganzen sich nicht zusammenfügen lassen. Vor allem sucht er die Beweiskraft von פַּדַּן אֲרָם als Quellenindiz durch den Hinweis zu beseitigen: es komme bei P sonst nicht vor, sondern stehe nur in diesem Teil der Genesis, sonst nicht mehr. Eine merkwürdige Argumentation: von dieser Gegend hat der Pentateuch nachher nicht mehr zu reden; das wäre doch nur beweisend, wenn in P zugewiesenen Stücken noch ein anderer Name vor-

käme. Erstaunlich aber ist, daß EERDMANS keine Silbe der Tatsache gönnt, daß die Gen für dieselbe Gegend und dasselbe Reiseziel noch andere Namen hat: 24 10 ארם נהרים, 27 43 49 4 חָרָן. Die Ausscheidung von 28 3 f., als neben 35 11 entbehrlich, ist ebenfalls unmöglich: v. 1 ist die Rede von einem Segen; die Anweisung, keine Kanaaniterin, sondern eine Tochter Labans zu heiraten, ist kein Segen und v. 6 (auch ohne בברכו אתו) unterscheidet diese Anweisung ausdrücklich von einem Segenswort. Wenn EERDMANS an der bisherigen Kritik rügt, sie sehe in ihrer Voreingenommenheit Zusammenhänge, wo keine sind, so kann ihm schwerlich der Vorwurf erspart werden, daß der Reiz, den das Niederwerfen einer für irrig angesehenen Position ja immer hat, ihn hier einen allereinfachsten Zusammenhang zwischen unmittelbar aufeinander folgenden Sätzen verkennen läßt.

Sehr kurz wird die Schwierigkeit mit den Namen der Weiber Esaus 26 34 f. und Kap. 36 erledigt. Warum aber die Verwirrung, die sich hier zeigt, Beweis gegen die Existenz einer Quelle P sein soll, ist nicht abzusehen.

29 24 28b 29 (S. 24) an P zu weisen, findet EERDMANS rätselhaft. Die Sache ist nicht so dunkel. Die Notierung der Doppelheirat Jakobs bei P hat R neben der ausführlicheren Darstellung von JE nur sehr unvollständig mitgeteilt. Zu den genannten Versen ist zu bemerken, daß die Mitgabe eines Kebsweibs gleich bei der Hochzeit auch für den Orient nicht gewöhnlich sein dürfte; daß JE so nicht erzählt hat, ergibt sich daraus, daß v. 24 den Zusammenhang in schnöder Weise zerreißt; v. 25 schließt unmittelbar an v. 23 an. V. 28b könnte an sich zu beiden Quellen, JE und P, gehören, ist aber sachlich Parallele zu v. 30 und v. 30 kann an v. 28a unmittelbar anschließen.

31 18 (S. 24 f.) will EERDMANS für den übrigen Zusammenhang halten. Er vermindert die Breite des Textes durch Auswerfung von מקנה קנינו אשר רכש nach LXX, die freilich nach בפדן ארם ganz in der Weise von P noch καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ habe. Daß die Worte von ואת כל רכשו an sich in den Satz einfügen, bestreitet niemand; R hat hebräisch schreiben können. Und daß dieser Satz aus P etwas aus JE verdrängt hat, ist auch zuzugeben und kein Beweis gegen die Theorie. Aber halsbrecherisch ist die Art und Weise, wie EERDMANS einleuchtend macht, daß die ganze Erzählung, nicht nur v. 18, voraussetze, daß Isaak noch lebt: das soll aus v. 20 24 wahrscheinlich werden, da hier Laban der „Aramäer" genannt wird; das sei nur noch 28 5 der Fall, also gehöre 28 1–9 (bisher P) und Kap. 31 zusammen. Es ist bemerkenswert, daß EERDMANS

25 20, wo Bethuel und Laban Aramäer heißen, nicht in diesen Zusammenhang bringt. Im übrigen, wenn der Abschnitt Isaak noch als lebend voraussetzen würde, so wäre anzunehmen, daß auch sonst, etwa v. 3 von Rückkehr zu ihm die Rede wäre; so platzt dieses Moment ganz unvorbereitet herein.

35 23—29 (S. 25) soll für P unmöglich sein, da nach 35 10 in dieser Quelle der Name Israel zu erwarten wäre und da es unverständlich sei, warum die Kinder Jakobs erst hier genannt werden. Es ist sehr möglich, daß v. 23—26 vor 31 18 stand und von R dislociert worden ist; es hat auch einiges für sich, daß die sorgfältige Schrift P den Ausdruck בני ישראל für den weiteren Sinn reserviert und daß P darum auch nach 35 10 den Namen Jakob beibehalten hat. EERDMANS meint, 35 23—26 sei genaue Parallele zu 25 2—6, wo „sämtliche Nachkommen Abrahams, Kinder und Kindeskinder, aufgezählt werden". Das ist nicht richtig: dort werden gerade Ismael und Isaak nicht genannt, sondern nur Nebentriebe.

36 (S. 25 f.) soll der P-Theorie aufs deutlichste widersprechen. Die hier vorliegende Sammelarbeit ist ein Problem für sich. Wie wenig EERDMANS zu dessen Lösung beiträgt, zeigt seine Bemerkung, v. 1—14 „beabsichtige die Nachkommen Esaus in doppelter Reihe zu nennen: erstens möchte der Verfasser mitteilen, welche Nachkommen in Kanaan gezeugt wurden, und zweitens, welche auf dem Gebirge Seïr geboren wurden, v. 5 9"; so „bilden die Verse, mit Ausnahme von v. 14, der eine unrichtige Wiederholung von v. 5 ist, einen geschlossenen Zusammenhang". Tatsächlich ist v. 1—5 in v. 9—14 gar nicht vorausgesetzt (vgl. außer v. 14 wie v. 5 auch v. 10 wie v. 4). Wie man vollends v. 1—19 als geschlossenen Zusammenhang nehmen kann, ist unbegreiflich: v. 15—19 ist eine genaue Parallele zu v. 9—14. Andererseits hat es gar keine Schwierigkeit, v. 6—9 für sich als Stück von P zu nehmen. V. 1—5 ist nicht Erzählung, sondern Genealogie; v. 6 schließt nicht daran, aber aufs beste an 35 29 an.

46 6 f. 47 5—11 48 3—6 49 29—33 50 12 f. (S. 27 f.) soll wieder als zusammenhangslos für eine Quellenschrift P unmöglich sein, ein Einwand, der wieder die Redaktion angeht. Übrigens sind dabei die Stellen 37 1 2 41 46^{a} 47 27^{b} 28[1], um von anderen unsichereren Spuren von P abzusehen, übergangen. EERDMANS erklärt, es bestehe keine Veranlassung, 46 6 f. auszuscheiden; allein 46 6 fängt die Reise, die v. 1—5 schon im

[1] Sind die 17 Jahre Jakobs in Ägypten und die 17 Jahre Josephs im Vaterhaus 37 2 ein zufälliges Zusammentreffen, oder drückt diese Quelle damit in ihrer Weise aus, daß Jakob sich seines Sohnes gerade wieder so lang hat freuen dürfen, als er ihn vorher gehabt hatte?

Gang ist, nochmals an. Für 47 5–11 bezweifelt EERDMANS das Gewicht der sprachlichen Indizien, die hier alle auf sich beruhen mögen. Den Abschnitt P zuzuweisen, nötigt LXX von v. 5 und 6; MT ist hier deutlich geglättet. Daß der Abschnitt nicht zu J gehört, beweist der Gegensatz von v. 4 6[b], wo die Israeliten im Lande Gosen wohnen, zu v. 11, wo sie im Lande Ramses wohnen; fragen kann man höchstens, ob P wirklich der lapsus passiert ist, das Land Ramses zum besten Teil Ägyptens zu rechnen. Bei E wohnen die Israeliten, wie aus Ex hervorgeht, mitten unter den Ägyptern, nicht an der Grenze. 48 3–6 zerreißt gewiß den Zusammenhang und ist ebenso gewiß von derselben Art, wie 35 9f., aber das Urteil, die Verse seien der Nachtrag eines Gelehrten, der dem „ziemlich matten Segen von v. 20–22" aufhelfen und v. 16, wo von Manasse und Ephraim wie von eigenen Söhnen Jakobs geredet wird, durch eine förmliche Adoption vorbereiten wollte, ist keine Erklärung des Abschnittes. Einmal ist der Segen von v. 20ff. nicht so gar matt, sodann ist einem etwaigen Bedürfnis nach volleren Tönen durch v. 15 genügt, und endlich, ein sorgfältiger Gelehrter ergänzt wahrscheinlich geschickter: er hätte die Verse hinter v. 9 unterbringen können und vor allem hätte er sich die Reihenfolge Ephraim-Manasse, die nachher v. 13f. 17ff. motiviert ist, nicht gestattet. Es handelt sich also um ein quellenmäßiges Stück, das R nicht fallen zu lassen wagte. Inhaltlich ist es die Herstellung des Systems der zwölf Stämme in P. Von 49 (1[a] 28[b] von EERDMANS übergangen) 29–33 50 12f. war schon oben im Zusammenhang von Kap. 23 zu reden. Die Bemerkung (S. 27), „der Rahmen sei hier zersprengt" beweist gegen die Zugehörigkeit zu P nichts.

Der Beweis von EERDMANS für seine Ansicht (S. 28), die sogenannten P-Stücke der Patriarchengeschichte seien nicht Teile einer Urkunde aus dem fünften Jahrhundert, sondern bald Verse, die dem Zusammenhang angehören und nicht ausgeschieden werden können, bald jüngere Zusätze oder Glossen, muß nach alledem als mißlungen angesehen werden.

Für die Urgeschichte bemüht sich EERDMANS zu zeigen, daß die hier sich findenden geschlossenen Stücke, die man P zugeschrieben hat, unter sich in keinem Zusammenhang stehen und dazu mancherlei Eigenschaften zeigen, die für eine Schrift des fünften Jahrhunderts nicht passen.

5 1 (S. 4f. 28) urteilt er, mit Anknüpfung an eine von mir (m. Gen. S. 58) gemachte Bemerkung, sei der Anfang einer neuen Schrift, setze also die Schöpfungsgeschichte Kap. 1 nicht voraus. In der Tat geht GUNKEL über die Schwierigkeit der Stelle zu rasch hinweg, Die auch

formell etwas gequälten Sätze v. 1b 2 sind doch nicht ganz selbstverständlich: für ein solches Rückgreifen auf Kap. 1 lag keine Veranlassung vor, wenn Kap. 5 von Haus aus an 1 2 1–3 anschloß (vgl. oben das Verhältnis von 25 9f. und Kap. 23). Die Namengebung ist weder aus Kap. 1 noch aus Kap. 2 hergeholt, so bleibt der Eindruck, daß hier ein ursprüngliches Element nicht ohne Mühe an Kap. 1 angepaßt worden ist. Auch der Anfang זה ספר תולדת schließt an 2 3 nicht leicht an. Jedoch der von EERDMANS daraus gezogene Schluß, daß Kap. 1 und 5 niemals in einer Urkunde P beisammen gewesen seien, ist nicht notwendig. Der Sachverhalt führt nur darauf, wie ich schon l. c. S. 116 ausgeführt habe, daß P der Genesis keine ganz freie Konzeption ist, sondern daß vielleicht ein ursprünglicher Plan einer wesentlich aus Genealogien bestehenden, aber mit kurzen summarischen Notierungen wichtiger Ereignisse (vgl. 5 1b 2 7 6 21 4 25 9 10) versehenen Einleitung der Mosegesetzgebung — vgl. dazu die Einleitung der Davidsgeschichte in Chr — bei der endlichen Redaktion durch Voranstellung einer Schöpfungsgeschichte und Einfügung der Flutgeschichte erweitert worden ist; auch an Kap. 17 (und 23) mag man hierbei denken. In diese Richtung weist auch die unpassende Unterbringung von אלה תולדת נח 6 9, was mit 7 6 9 29f. zusammen vor 11 10 gestanden haben könnte, nur daß dann dort der jetzige Anfang (תולדת שם) redaktionell wäre. Tatsächlich fällt in 11 10ff., der Weiterführung von Kap. 5, auf, daß in dieser chronologischen Weiterführung nicht zehn, wie in Kap. 5, sondern nur neun Glieder stehen, ein Schönheitsfehler, den LXX gespürt und in wenig glücklicher Weise zu beseitigen versucht hat (vgl. m. Gen. S. 15). P^g bietet hier in der Tat ein literarkritisches Problem. EERDMANS' Verfahren aber, P^g überhaupt in die Luft zu jagen, ist darum doch allzurasch.

Auch sein Urteil, daß Kap. 10 und 11 10ff. nicht nebeneinander bestehen können, ist doch zu schnell. Daß vor der Weiterführung der Hauptlinie die Seitenlinien entwickelt werden, ist die Anlage von P. Wenn 10 22 Arpachsad als dritter der Söhne Sems genannt ist, während er Kap. 11 der älteste ist, so kann sich das daraus erklären, daß die Völkertafel geographisch ordnet. Dabei bleibt allerdings zu fragen, ob dieser Wechsel der Gesichtspunkte einem und demselben konzipierenden Autor gehört, oder nicht wieder darauf führt, daß P^g etwas wie eine Kommissionsarbeit ist. Gegen die Ansetzung der P-Bestandteile von Kap. 10 in nachexilische Zeit wendet EERDMANS ein, die in Babylonien ansässigen Juden haben sehr gut gewußt, daß die Elamiten nicht zu den Semiten gehörten. Aber die Anordnung der Völkertafel nicht nach

ethnologisch-linguistischen, sondern nach geographischen Gesichtspunkten ist anderweitig so deutlich, daß dieser Einwand nichtig ist. Ernsthafter ist der andere, das Fehlen der schon Hes 27 10 38 15 bekannten Perser sei bei einem Schriftsteller der exilischen und nachexilischen Zeit unmöglich, auch wenn die Perser der Hes-Stellen recht dunkle Größen sind. Es ist aber merkwürdig, daß der Name der Perser nur in Esr, Neh, Chr, Dan, Est gebraucht wird, dagegen in Jes 40 ff. nicht vorkommt, trotz der Rolle, die Cyrus hier spielt. Ob P mit seiner Völkertafel sich an eine Vorlage gebunden hat oder das erst auf den Schauplatz getretene Volk nicht unter den ältesten nennen wollte oder ob die Perser vielleicht in Elam stecken? Die einzige offene Frage der Völkertafel wäre das auch nicht.

Das Hauptproblem bietet aber die Flutgeschichte und die Schöpfungsgeschichte.

In der Flutgeschichte anerkennt EERDMANS die Notwendigkeit einer Quellenscheidung und was er aus einem Haupttenor ausscheidet, das sind, abgesehen von 9 1—8, Elemente der jahwistischen Flutgeschichte. Aber von dem bisher wesentlich P zugewiesenen Haupttenor urteilt er, er könne nicht dem fünften Jahrhundert angehören, sondern müsse von einem älteren Autor herstammen (S. 28—32). Zum Beweis führt er zunächst Vorstellungen und Ausdrücke an, die tatsächlich darauf hinweisen, daß hier altes, nicht einmal israelitisches Sagengut im Hintergrund steht. Der Schluß von altem Stoff auf einen älteren Autor hat ungefähr den Wert einer Zurückdatierung der Texte Richard Wagners in das Mittelalter: auch junge Autoren können alte Stoffe verarbeiten und wenn sie mit diesen halbwegs glimpflich umgehen, so wird man den alten Stoff immer noch spüren. Aber EERDMANS glaubt, und das ist ihm besonders wichtig, daß er sogar direkt polytheistische Vorstellungen in dem vermeintlichen P-Text nachweisen könne. Als solche gilt ihm der Ausdruck התהלך את האלהים, was nicht wie התהלך לפני א׳ 17 1 einen frommen Lebenswandel bedeute, sondern vertrauten Umgang mit Gott (S. 4 f. 29). Es wird ganz richtig sein, daß התהלך את האלהים ursprünglich vertrauten Umgang mit Gott meint; aber daß diese Vorstellung nur in polytheistischen Gedankenkreisen möglich sei, ist einfach nicht wahr: die israelitischen Propheten denkt sich auch die monotheistische Zeit in diesem Verhältnis zu Gott (vgl. z. B. auch 18 17!). Sodann aber, daß der Autor dieser Stellen den Ausdruck im Sinn eines frommen Wandels angewandt hat, und darauf allein kommt es an, läßt sich beweisen: wenn 5 24 die Entrückung Henochs mit seinem Wandel begründet, wenn 6 9 den Sinn

des Wandels Noahs mit Gott selbst dahin definiert, daß er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen (v. 11f. 13) ein frommer und unsträflicher Mann gewesen sei und natürlich deshalb aus dem allgemeinen Strafgericht gerettet wurde, so heißt das so deutlich als möglich, daß der Autor diesen Ausdruck selbst so gemeint hat, wie er bisher allgemein verstanden wurde. Ein zweites Element dieser Art glaubt EERDMANS 6 13 aufgespürt zu haben, wo er das fragwürdige וְהִנְנִי מַשְׁחִיתָם nach Sam in מַשְׁחִיתָם (ohne das dort statt את stehende מן) und dann והנני in והננו korrigiert: „wir, die Götter, werden die Erde verderben“. Das ist ein Beispiel seines Verfahrens, Textschwierigkeiten für sich herauszunehmen und dann von einer mutigen Hypothese über einen zweifelhaften Punkt aus das übrige Deutliche und Sichere umzuwerfen. Man kann demgegenüber nur bitten, den ganzen theologischen Tenor dieser „elohistischen“ Flutgeschichte zur Kenntnis zu nehmen. Ähnlicher Art ist die Argumentation, aus der ja äußerst verworrenen Zeitberechnung der Flut (S. 30): EERDMANS' Ansicht, das Sonnenjahr sei älter als das Mondjahr, ist durchaus nicht so selbstverständlich (vgl. BENZINGER, Archäol.[2] 168 f.), daß man von da aus operieren könnte. Vor allem wäre zu zeigen gewesen, daß die Benennung der Monate nach Zahlen alt ist, wenn das Alter der „elohistischen“ Flutgeschichte aus ihrem Kalender dargetan werden sollte.

Daß ein Nachklang sehr alter paganischer Vorstellungen in dem Bogen in den Wolken vorliegt, hat man längst gesehen. EERDMANS hebt insbesondere v. 16 heraus, erkennt aber selbst an, daß er nach 9 13—15 überflüssig ist. Übrigens ist der Abschluß des Bundes „mit den Göttern“ auch in einer alten Erzählung nicht so ganz einfach: der Bogen gehört jedenfalls einem einzelnen. Aber dem sei wie ihm will. Der nächstliegende Schluß aus dem Verhältnis von v. 16 zu v. 13—15 ist der, daß der in Einzelheiten auch vom Sprachgebrauch von P abweichende (s. m. Gen. z. St.) Vers ein fremdes Element im Kontext ist — ob eine Spur von Bekanntschaft der jahwistischen Flutgeschichte mit dem Bogen, ist an und für sich gleichgültig —, jedenfalls aber für den Autor des Kontextes lediglich nichts besagt.

Von den für die Quellenscheidung der Flutgeschichte vorgesehenen Korrekturen kann hier abgesehen werden. Sie tragen, abgesehen von dem Versuch, die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere auch für die elohistische Flutgeschichte offen zu halten, für die Hauptfrage nichts bei. Aber wie rasch EERDMANS auch hier verfährt, sei an einem Beispiel gezeigt: 9 1—7 soll nicht Fortsetzung von 8 13—19 sein können, da schon 8 15—17 Elohim zu Noah gesagt hat, daß er und alles, was bei ihm sei,

fruchtbar sein und sich mehren soll; ich vermag im Text auch keinen Buchstaben zu finden, der eine Grundlage für dieses „er und“ wäre.

Ganz ähnlich steht es mit Kap. 1 (S. 32). Wenn EERDMANS den Plural in der Rede Gottes v. 26 als polytheistisch ansieht, so sei dagegen nur auf Jes 6 8, weiterhin aber auf den geradezu absoluten theologischen Monotheismus der ganzen Darstellung gewiesen. Wie stark der monotheistische Charakter dieses Stückes ist, wird am überwältigendsten deutlich, wenn man sich gerade des polytheistischen Stoffes erinnert, der hier verarbeitet und überwunden worden ist.

Inhaltliche Gründe, die Schöpfungs- und Flutgeschichte für P im herkömmlichen Sinn auszuschließen, gibt es nicht. Die in dieser Hinsicht vorgetragenen Beweise EERDMANS fallen in sich zusammen. Aber ein literarkritisches Problem liegt hier vor. Doch dürfte seine Lösung in der oben genannten Richtung liegen. Darauf weist, um das doch nicht ganz zu übergehen, auch die Sprache. Denn daß die großen Stücke, die neben den Genealogien an P gewiesen werden, sprachlich von derselben Art wie diese sind, kann doch ernsthaft nicht bezweifelt werden. So gewiß der Sprachbeweis nicht ausreicht, wenn man die Anforderungen eines Kriminalverfahrens stellt, ebenso gewiß ist, daß die heute bon ton werdende Unterschätzung dieses Beweises kein Fortschritt ist. Was aber die Beschränkung des Gebrauchs von אל שדי auf 17 1 28 3 35 11 48 3 betrifft, so hat hier einfach guter Geschmack gewaltet und dazu angeleitet, diesen pathetischen Ausdruck nur in feierlicher Rede, nicht auch im Referat anzuwenden.

[Abgeschlossen am 11. Mai 1910.]

Das Ephod.

Von Professor Dr. H. J. Elhorst in Amsterdam.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat mir freundlichst Raum gewährt für eine Abhandlung über das Ephod. Ich bin ihm dafür dankbar: einmal weil eine frühere Arbeit über den Gegenstand, die 1904 in holländischer Sprache in Teylers Theologischer Zeitschrift von mir veröffentlicht wurde, vielen Fachgenossen — namentlich denen, die sich seitdem über das Ephod geäußert haben — entgangen ist, zweitens weil das inzwischen Erschienene mich nötigt, das früher Vorgebrachte, von dem ich nichts Wesentliches zurückzunehmen habe, näher zu begründen.

Bis vor wenigen Jahren war das Ephodproblem noch begrenzt. Es wurde nicht so sehr disputiert über das hohepriesterliche Ephod und über das Ephod bad, das der junge Samuel und der vor der Jahwelade tanzende David trugen, als über das Ephod, das z. B. Richt 8 27 erwähnt wird. Seit einiger Zeit aber sind auch das hohepriesterliche Ephod und das Ephod bad Gegenstände der Diskussion geworden.

Veranlassung dazu gab besonders der amerikanische Gelehrte FOOTE[1], der 1902 die Behauptung aufstellte, das Ephod bad, das man immer für ein Priesterkleid gehalten hatte, sei eine Orakeltasche, die zu gleicher Zeit als Lendentuch diente. Der Gedanke war etwas sonderbar. Daß Orakeltaschen als Lendenschürzen verwendet wurden, ist wenig wahrscheinlich. Dennoch ist FOOTEs Aufsatz nicht spurlos vorübergegangen. SELLIN[2], BENZINGER[3], JEREMIAS[4] u. a. haben zwar die Orakeltasche verworfen, das Lendentuch aber akzeptiert. Und das ist begreiflich, denn die für das Lendentuch von FOOTE beigebrachten Argumente sind mit

[1] The Ephod, its Form and Use.

[2] Das israelitische Ephod in Or. Studien, S. 703.

[3] Hebräische Archäologie, 2. Aufl., S. 348.

[4] Urim und Tummim in Hilprechts Festschrift, S. 231, 232.

einer einzigen Ausnahme[1] bestechend. FOOTE stützt sich auf II Sam 6 14–23. Er ist in der besten Gesellschaft, wenn er versichert, daß das Ephod bad Davids einzige Ausrüstung gewesen sei, als er vor der Lade tanzte. Gibt man ihm das aber zu, so fordert er zweierlei zu beachten: 1. daß David von Michal gerügt wird, weil er sich entblößt hatte vor den Mägden seiner Untertanen, 2. daß der König auf Michals Vorwurf antwortet, er wolle sich im Falle der Not zu Jahwes Ehre noch mehr entblößen.[2] Hieraus — sagt FOOTE — geht deutlich hervor, daß David, wenn er auch als ein Entblößter erscheint, doch nicht ganz nackt war. Also: das Ephod bad — Davids einzige Ausrüstung — diente einigermaßen zur Bekleidung. Ist es aber ein Kleidungsstück, so muß es ein Schurz sein wegen der Mitteilung, daß David mit einem Ephod bad umgürtet[3] war. Das „suggests" — wie FOOTE sagt — „that his brief covering answered the purpose of a loincloth."[4]

Aber nicht nur die Beweisführung war bestechend, das zu Beweisende war es auch. Denn einmal widersprach die neue Auffassung des Ephod bad der alten Lehre, die dasselbe als ein Priesterkleid — sei es auch in etwas anderer Form — betrachtete, nicht, und zweitens konnte man das Lendentuch eigentlich als Amtstracht der Priester erwarten. Das Lendentuch war bekanntlich die alte Kleidung in diesen Gegenden, und das Beispiel aller Völker lehrt, daß alte Trachten sich noch lange, nachdem sie im gewöhnlichen Leben verschwunden sind, im Kultus erhalten. Man sah sich um bei andern Völkern und in Israel selbst und fand den trauernden Israelit im saḳ, den Mekkapilger im iḥrâm und — last not least — in Ägypten den Priester, der den Schurz noch trägt, nachdem alle andern Stände längst zu moderneren Trachten übergegangen sind. Hierzu kam nun noch, daß nach HOLZINGERS[5] Vorgang die Meinung Eingang gefunden hatte, daß auch das hohepriesterliche Ephod eigentlich ein Schurz war. Das ließ sich doch wohl am besten erklären als Überbleibsel aus einer Zeit, in der der Schurz das priesterliche Kleid war. Ging der Priester später auch zu einer andern Kleidung über, so ließ sich der Schurz doch als priesterliches Amtsabzeichen gebrauchen und wurde demgemäß über der andern Kleidung getragen.

---

[1] Nach FOOTE bedeutet das Wort בד, das in der Verbindung אפוד בד immer mit Leinen oder Weißzeug übersetzt wird, niemals Leinen oder Weißzeug, sondern stets Glied, und zwar in der Verbindung אפוד בד das männliche Glied, das membrum virile. Diese Deutung des Wortes scheitert natürlich schon völlig an Verbindungen wie מצנפת בד u. dgl.

[2] FOOTE liest II Sam 6 22a mit LXX: ונגליתי statt ונקלתי.

[3] II Sam 6 14. [4] AaO., S. 11. [5] Exodus, S. 136.

Das alles sieht nun beim ersten Anblick recht schön aus; allein es fragt sich, ob es richtig ist. Davon habe ich mich nicht überzeugen können. Daß die ägyptischen Priester auch bei fortschreitender Kultur lediglich einen Schurz trugen, kann natürlich nicht beweisen, daß die israelitischen Priester es auch taten, und noch weniger, daß das Ephod bad eben dieser Schurz war. Auch die Nachricht, daß David mit einem Ephod bad umgürtet war, beweist an sich nicht, daß es ein Lendenschurz war. Diesen Schluß darf man erst ziehen, wenn es feststeht, daß das Ephod bad ein Kleidungsstück ist. Das erhellt aber aus II Sam 6 14–23 nicht. Die Ursache von Michals Ärger ist des Königs leidenschaftlicher Tanz, wodurch die Entblößung herbeigeführt wird: ותרא את המלך דוד מפזז ומכרכר לפני יהוה ותבז לו בלבה[1]. Nicht daß er mit einem Ephod bad umgürtet ist, sondern daß er tanzt und tanzend Blößen zu sehen gibt, die nach Michals Meinung besser verhüllt geblieben wären, rügt sie. Ob nun die Mitteilung, daß David mit dem Ephod bad umgürtet war, gegeben ist, um deutlich zu machen, wie es kam, daß beim Tanze Blößen sichtbar wurden, ist schwer zu sagen. Ich weiß nicht, was alles in Davids Tagen bei einem religiösen Tanze möglich gewesen wäre, auch wenn man seine gewöhnlichen Kleider getragen hätte. Aber nehmen wir an, daß die Mitteilung mit Rücksicht auf die von Michal gescholtene Entblößung gegeben ist! Dann will sie also besagen, daß die Entblößung möglich gemacht wurde durch die von David getragene Priesterkleidung, die dann offenbar anders beschaffen — kürzer, leichter — war als seine gewöhnliche Tracht. Aber daraus folgt gar nicht, daß das Ephod bad gerade diese Priesterkleidung war. Wenn wir Esth 1 11 lesen, daß die Königin Vasti mit dem königlichen Diadem vor den König gebracht werden sollte, wird kein Mensch meinen, daß sie nur mit dieser Zierde erscheinen sollte. Natürlich haben wir hier eine kurze Redeweise. Das kann auch II Sam 6 14 der Fall sein: das Ephod bad kann hier als priesterliches Amtsabzeichen κατ' ἐξοχήν genannt sein für einen ganzen Ornat. Daß das nun tatsächlich der Fall ist, macht I Sam 2 18 19 wahrscheinlich. Eine gute Exegese kann hier nur lesen, daß Hanna ihrem Sohne jährlich — weil er jährlich wuchs — das zum Ephod bad gehörige Meʿîl[2] machte. Es ist die reinste Willkür, in dem Ephod bad an dieser

---

[1] II Sam 6 16.

[2] Das Meʿîl reichte wohl nur bis zu den Knieen. Bei einem energischen Tanze, wie der Tanz Davids war, war also eine Entblößung, die den Anstandsbegriffen der stolzen Michal nicht entsprach — man beachte, daß David sich nach Michals Vorwurf vor den Mägden seiner Untertanen (die Frau ist beleidigt) entblößte — leicht möglich.

Stelle die Amtstracht, im Meʿîl die bürgerliche Tracht zu sehen.[1] Daß zum Ephod bad von alters her ein Meʿîl gehörte, wußten noch die späteren priesterlichen Gesetzgeber. Deshalb nennen sie das hohepriesterliche Meʿîl: מעיל האפוד. Deshalb auch tragen die gewöhnlichen nachexilischen Priester im Dienst kein Meʿîl. Mit dem Ephod bad mußten sie auch das dazu gehörige Meʿîl verlieren.

Auf Grund von I Sam 2 18 19 darf also bezweifelt werden, daß David nur — wie man jetzt schon in den Übersetzungen lesen kann[2] — mit einem Ephod bad umgürtet war. Vielmehr darf man annehmen, daß der Ausdruck חגור אפוד בד, II Sam 6 14, als ein pars pro toto zu gelten hat[3]. Ist dem aber so, dann braucht das Ephod bad gar kein Kleidungsstück zu sein. Es ist möglich, daß es sich um ein ganz anderes Amtsabzeichen handelt. Und das wird im höchsten Grade wahrscheinlich, wenn man nach der Bedeutung der verschiedenen Ephode, die sich im Alten Testament finden, fragt. Auf diese Frage ist — FOOTE war auf dem richtigen Weg — nur eine Antwort möglich: die Ephode beziehen sich alle auf das Orakel.

Das bewährt sich schon gleich beim vorexilischen Ephod, das z. B. I Sam 23 9 30 7 vorkommt. Wenn David ein Orakel begehrt, sagt er zum Priester: „bringe das Ephod her!“ Aber auch das nachexilische Ephod — das Ephod des Hohenpriesters — hängt mit dem Orakel eng zusammen. Zwar wird in den priesterlichen Gesetzen über den Ornat des Aaron unterschieden zwischen dem Ephod und der eigentlichen Orakeleinrichtung — dem חשן — in der sich angeblich[4] die Urim und Tummim befanden;

Übrigens will die Entblößung, wie BUDDE (Samuel, S. 231, 232) meint, vielleicht an dem Maßstabe des Hochmuts der Königstochter gemessen sein.

[1] So z. B. BUDDE, Samuel, S. 20.

[2] Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl (GRESSMANN), S. 137.

[3] Der Chronikschreiber hat die heikle Entblößungsgeschichte keusch übergangen. Aber nicht weil er meinte, daß David nur mit einem Schurz umgürtet war, wie FOOTE und SELLIN glauben, hat er ihn mit einem — zufälligerweise richtigen — Meʿîl bekleidet. Das Ephod bad ist I Chr 15 27 ohne Zweifel — es schleppt wunderlich nach — von einem Leser aus II Sam 6 14 eingefügt. Der Chronikschreiber selbst hat es durch das Meʿîl ersetzt: entweder weil er das Ephod bad wirklich für ein Byssusgewand hielt, oder weil er der Meinung war, daß das Ephod bad dem Laien David nicht ziemte. Indessen auch, wenn FOOTE und SELLIN mit Recht behaupten, daß der Chronikschreiber meinte, David sei nur mit einem Ephod bad ausgestattet gewesen — für einen Schurz hielt der Mann, der ועל דויד אפוד בד statt ודוד חגור אפוד בד schrieb, es jedenfalls nicht — so kann uns die Exegese des Chronikschreibers, der in einer Zeit lebte, in der jede Erinnerung an das Ephod bad verschwunden war, gleichgültig sein.

[4] Tatsächlich gab es im zweiten Tempel keinen Priester mit Urim und Tummim. Dies erhellt aus Ezra 2 63, wo einige Priester vom Priesteramt ausgeschlossen werden

aber die beiden Gegenstände sind doch innig miteinander verbunden und die ganze Beschreibung von Ephod und Tasche, wie wir sie Exod 28 29 39 Lev 8 finden, zeigt deutlich, daß Ephod und Tasche eine Einheit bilden, daß das Ephod wenigstens dem Anscheine nach vornehmlich[1] dazu diente, die Tasche, die zunächst[2] Orakeltasche war, auf der Brust des Hohenpriesters zu befestigen, und daß die Übersetzung von Ephod mit ἐπωμίς, superhumerale, Schulterkleid oder — wie es jetzt beliebt ist — Schurz schon deshalb wertlos ist, weil sie gar nicht angibt, weshalb der Hohepriester das Ephod trug. Das hohepriesterliche Ephod war in erster Linie ein Orakelträger.

Bis soweit fürchte ich keinen Widerspruch. Den engen Zusammenhang von hohepriesterlichem Ephod und Orakel hat keiner übersehen. Dagegen erwarte ich wohl Bestreitung, wenn ich behaupte, daß das Ephod des Hohenpriesters Ephod genannt wurde: nicht weil es ein Kleid war, sondern weil es zum Orakel in Beziehung stand. Man pflegt doch noch vielfach das Wort אפוד abzuleiten von אפד, welchem Zeitwort man die Bedeutung bekleiden, überziehen, umhüllen beilegt. Ephod — so heißt es — bedeutet: Bekleidung, Überzug, Umhüllung. Und das wird nicht nur gesagt von Gelehrten, die das Ephod an allen Stellen, wo es im Alten Testament vorkommt, für ein Kleid oder ein Kleidungsstück halten, sondern auch von solchen, die meinen, das Ephod sei bisweilen ein Orakelbild, ein Orakelkasten, oder eine Orakeltasche. Ephod — so versichern die letztgenannten — bezeichnete ursprünglich nicht nur ein Kleid, sondern auch den Kasten — resp. die Tasche — der die Orakelgeräte umhüllte, oder den — goldenen — Überzug eines Orakelbildes, nach dem dann das ganze Bild genannt wurde. Es wäre aber sonderbar, daß Gegenstände, die sehr voneinander verschieden sind — ein Kleid, ein Kasten, resp. eine Tasche, oder ein Bild — aber sich alle auf das Orakel beziehen, den Namen miteinander gemein haben sollten: nicht, weil sie dem nämlichen Zwecke — in diesem Falle: dem Orakel —

עד עמד כהן לאורים ולתמים. Cf. auch Talm. bab., Sota 48[a], wo ausdrücklich gesagt wird, daß der zweite Tempel keine Urim und Tummim hatte: בטלו אורים ותמים. Wenn Maimonides, היד החזקה, הלכות כלי המקדש, 10 10, sagt, daß sie für den zweiten Tempel gemacht wurden, so hat er das wohl auf Grund des Gesetzes postuliert.

[1] Es sollte aber nicht nur ein praktischer, sondern auch ein würdiger Träger der Tasche sein. Ob ihm jedoch, wie Benzinger (aaO., S. 359) und Jeremias (aaO., S. 229, 230) meinen, von Anfang an eine symbolische Bedeutung beigemessen wurde, ist fraglich. Später hat man das freilich — man sehe Josephus, Ant. III, 7 7 — getan.

[2] Die zwölf Steine auf der Orakeltasche bezeichnen den Hohenpriester natürlich als Vertreter seines Volkes.

dienten, sondern weil sie zufälligerweise mit dem Begriffe bekleiden, umhüllen in Zusammenhang gebracht werden konnten.

Besser steht es in dieser Hinsicht natürlich mit den Gelehrten, die meinen, das Ephod sei an allen Stellen, wo es im Alten Testament vorkommt, ein Kleid oder ein Kleidungsstück. Aber gegen sie darf man einwenden, daß im Alten Testament Ausdrücke vorkommen, die einfach verbieten, jedes Ephod für ein Kleid zu halten. Ich erwähne vorläufig nur das Zeitwort נשא, das nie von dém Tragen der Kleider gebraucht wird, das der Engländer wiedergibt mit to wear. Dem wird von SELLIN und von JEREMIAS, den eifrigsten Verteidigern der Kleidhypothese, selbst zugestimmt. JEREMIAS[1] denkt daher an ein Tragen in Prozession, wobei das Ephod als eine Art Standarte emporgehoben wurde, SELLIN[2] an den Krieg, wobei der Priester das Ephod von Ort zu Ort nicht an, sondern mit sich trug. Das letztgenannte ist gesucht, für das erste fehlt jeder Beleg. Beide Erklärungen sind wohl ausgedacht pour le besoin de la cause. Das Recht dazu wäre nur dann anzuerkennen, wenn die Kleid-Auffassung keinem Zweifel unterworfen wäre.

Dem ist aber nicht so. Man irrt sich, wenn man אפוד von אפד ableitet. Das Verbum אפד findet sich nur, wo vom Ephod die Rede ist. Daraus ergibt sich, daß אפד ein Verbum denominativum ist und daß es bedeutet: das Ephod an jemand befestigen. SELLIN[3], der dies einräumt, wie es jetzt von Vielen eingeräumt wird, ist geneigt DE LAGARDE[4] beizustimmen, der an das arabische وفد, als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern, dachte. אפוד, etwa abgekürzt für חשב האפוד — wie SELLIN meint — wäre demnach das Gewand der Nahung, das Gewand, in dem man sich Gott naht. Gegen diese weithergeholte Etymologie läßt sich aber einwenden, daß sich nicht einsehen läßt, weshalb der nachexilische gewöhnliche Priester des Ephods verlustig ging, wenn es das Kleid war, in dem man sich der Gottheit nahte. Das Recht, sich der Gottheit zu nähern, ist ihm doch nie genommen. Nur das Betreten des Allerheiligsten war in nachexilischer Zeit dem Hohenpriester vorbehalten, aber gerade in diesem Falle trug nach dem Gesetze von Lev 16 4 der Hohepriester das Ephod nicht.

Die Etymologie des Wortes ist völlig dunkel. Läßt sich aber auf etymologischem Wege nicht feststellen, daß das hohepriesterliche Ephod Ephod genannt wurde, weil es ein Kleid war, und sehen wir, daß das

---

[1] AaO., S. 234. [2] AaO., S. 712. [3] AaO., S. 714, 715.
[4] Übersicht über die im Aram., Arab., Hebr. übliche Bildung der Nomina, S. 178.

hohepriesterliche Ephod, obgleich es ein Kleidungsstück war, doch nicht eigentlich zur Bekleidung diente, sondern zunächst ein Orakelträger war, wenn auch seine Bedeutung damit nicht erschöpft ist, so liegt die Vermutung nahe, daß zum hohepriesterlichen Ephod einst auch die Orakeltasche gehörte und daß Ephod ursprünglich der Name der ganzen hohepriesterlichen Orakeleinrichtung war. Dies schimmert noch durch in dem Namen des hohepriesterlichen Meʿîls. Es ist doch wahrscheinlich, daß dieser מעיל האפוד genannt wurde: nicht nur nach dem Orakelträger, sondern nach der ganzen Orakeleinrichtung. Dann aber liegt auch die Vermutung nahe, daß der Orakelträger — das hohepriesterliche Ephod — sich erst allmählich zu einem prachtvollen Kleidungsstücke ausgebildet hat und anfänglich weit einfacher war. Bei dieser Ausbildung hat dann der Träger den Namen der ganzen Orakeleinrichtung an sich gezogen.

Diese Vermutung wird verstärkt durch eine Betrachtung des Ephod bad. Wir sahen schon, daß den Stellen I Sam 2 18 19 und II Sam 6 14—23 nicht entnommen werden kann, daß das Ephod bad ein Priesterkleid war. Bestimmt gegen das Priesterkleid spricht I Sam 22 18, wo es von den 85 von Doeg getöteten Nobpriestern heißt, daß jeder war נֹשֵׂא אפוד בד. Will man diesem Argumente keine Kraft beimessen, weil LXX das בד nicht hat, so frage ich: wie gelangt man zu der Übersetzung: Priesterkleid? Ein leinenes Kleid — so sagt man — wurde von den Priestern getragen. Aber folgt denn daraus, daß das Ephod bad eben dieses leinene Gewand war? Und noch einmal frage ich: bedeutet אפוד ohne בד denn Kleid? Dann ist es doch merkwürdig, daß das Wort אפוד ohne בד niemals von der Kleidung eines Laien gebraucht wird. Bedeutet אפוד ohne בד aber bereits ein priesterliches Objekt, so möge man bedenken, daß es doch gar nicht gesucht ist, dieses Ephod in Zusammenhang zu bringen mit dem ältesten Berufe der israelitischen Priester, der bekanntlich in der Befragung der Gottheit und in der darauf beruhenden Erteilung der Thora[1] bestand. Wäre dem nicht so, woher kommt es, daß in den priesterlichen Gesetzen nur ein Ephod erwähnt wird, wenn vom Hohenpriester, der ausschließlich zum Orakel berechtigt ist, die Rede ist? Wenn das Ephod bad — wie SELLIN meint — ein einfacher Priesterschurz war, den man zu unterscheiden hätte von einem

---

[1] Das Wort bezeichnet wohl den göttlichen Willen, wie dieser offenbar wurde beim Werfen (ירה) der Orakellose. So auch bezeichnet מורה den Erteiler eines Orakels, den Wahrsager.

prachtvollen Schurz, den der Priester bei der Befragung der Gottheit anlegte und der später nur vom Hohenpriester getragen wurde, so hätte man dem gewöhnlichen nachexilischen Priester doch das Ephod bad als Amtsabzeichen gewähren können. Wenn es aber der späteren Tracht der gewöhnlichen Priester ähnlich war, warum ist diese des Namens Ephod bad verlustig gegangen? Offenbar haben die Verfasser der priesterlichen Gesetze noch sehr gut gewußt, daß nur derjenige, der zum Orakel berechtigt war, ein Ephod trug. Ich glaube darum, daß auch in der Verbindung אפוד בד das Wort אפוד eine Orakeleinrichtung bezeichnet.

Was aber bedeutet בד in Ephod bad? Gegen die gewöhnliche Übersetzung des Wortes in I Sam 2 18 und II Sam 6 14 — Leinen oder Weißzeug — habe ich keine Bedenken, die ihren Grund finden in meiner Auffassung des Ephod bad. Es ist sehr wohl möglich, daß die alten Priester eine leinene Orakeltasche an leinenem Band trugen. Dennoch möchte ich darauf hinweisen, daß das Wort בד Jes 44 25 und Jer 50 36 in einer ganz anderen Bedeutung vorkommt. Jes 44 25 stehen die בדים neben קסמים und חכמים und ist von den אתות der בדים die Rede. Es sind also Zeichendeuter, Wahrsager, Mantiker[1]. Offenbar handelt es sich um den babylonischen barû. Dennoch stimme ich P. HAUPT nicht bei, der ברים statt בדים lesen möchte[2]. Der Prophet nennt hier die babylonischen Mantiker mit einem Namen, den er seinem eigenen Sprachschatz entnahm. Das Wort kommt auch Job 11 3 Jes 16 6 und Jer 48 30 vor und es ist nicht wahrscheinlich, daß es fünfmal im Alten Testament verstümmelt ist. Job 11 3 und Jes 16 6 (Jer 48 30) wird es gewöhnlich mit Großsprecherei, Geschwätz übersetzt. Das gibt den Sinn, in dem es gemeint ist, auch wohl ungefähr wieder. Aber daß das Wort eigentlich etwas mit dem Wahrsager zu tun hat, wußte noch die LXX, die Jes 16 6 μαντία hat. Das Wort ist offenbar in malam partem gebraucht. Job 11 3 möchte die Übersetzung: „dein wahrsagerhaftes Benehmen oder Gerede sollte Männer zum Schweigen bringen" passend sein. Auch das Verbum בדא, das ohne Zweifel mit בד zusammenhängt, hat den schlechten Sinn von ersinnen, frei erfinden, lügen bekommen.

Ich bezweifle jedoch, daß das Wort immer einen schlechten Klang gehabt hat. Ist es etymologisch identisch mit dem bekannten בד, Teil,

---

[1] LXX übersetzt das Wort Jes 44 25 mit ἐγγαστρίμυθοι, KAUTZSCH mit Schwätzer. So auch die neue holländische Übersetzung des AT. Augenscheinlich ist ein Wahrsagerstand gemeint. Die Übersetzung Schwätzer macht das nicht deutlich.

[2] John Hopkins University Circulars, June 1903, p. 48.

so wäre die ursprüngliche Bedeutung: der, das Abgetrennte, Abgesonderte. In religiösem Sinn bezeichnete es also dasjenige, das dem profanen Gebrauch entzogen ist; בד wäre also dasjenige, das nicht חל ist. So könnte es für den Gottesmann, Wahrsager, Priester[1] und für das Priesterliche gebraucht sein und wäre es ein Synonym von כהן und קדוש. Das Wort ist dann außer Gebrauch gekommen. In Israel wurde es Gewohnheit, den Priester כהן, das Heilige קדוש zu nennen, und zuletzt wurde es nur noch zur Bezeichnung heidnischer Wahrsager benutzt und bekam es einen schlechten Sinn. Blieb es vielleicht in der ursprünglichen Bedeutung stehen in einigen Ausdrücken und änderte man die auch später nicht, weil man בד als Leinen oder Weißzeug verstand? Und ist das vielleicht I Sam 2 18 und II Sam 6 14 der Fall? Ist die Meinung der Verfasser also, daß Samuel und David mit der Orakeleinrichtung eines Priesters umgürtet waren? Ich vermute es.

Dann aber liegt die Frage nahe, ob בד ursprünglich wohl jemals Leinen oder Weißzeug bedeutet hat. Später — wie aus den Versionen erhellt — hat man dem Worte allerdings diese Bedeutung beigelegt; daß das aber von jeher getan wurde, ist mir zweifelhaft. Es ist doch merkwürdig, daß das Wort בד in der angeblichen Bedeutung von Leinen sich nur findet, wo vom Priester die Rede ist. Offenbar haftet an בד der Begriff des Priesterlichen. Nun weiß ich zwar, daß die Priester im Dienst weiße Kleider trugen, aber weiße Kleider waren im profanen Leben keinem untersagt. Muntert doch der Prediger[2] seine Leser sogar zu fortwährendem Gebrauch von weißen Kleidern, d. h. zu fortwährendem Festgenusse, auf. Auch kann בד nicht einen Stoff bezeichnen, der ausschließlich für Priesterkleider verwendet werden durfte. Wenn wir nämlich Ex 39 28 — die Stelle, die schon FOOTE[3] argwöhnisch machte — lesen: ויעשו את מכנסי הבד שש משזר, so muß, falls בד einen Stoff bezeichnet, שש eine besondere Sorte desselben darstellen. Ist nun nicht einmal שש zu heiligem Gebrauch beschränkt — wird doch z. B. von der Prv 31 22 gelobten Frau gesagt: שש וארגמן לבושה — wie viel weniger kann das mit dem בד der Fall sein, wenn es ein Stoff ist. Da macht die alleinige Erwähnung des בד, wo vom Priester die Rede ist, mich doch etwas mißtrauisch, so daß ich frage, ob בד auch hier vielleicht den Priester und das Priesterliche bezeichnen kann. Ich brauche nicht zu sagen, wie gut diese Bedeutung Ex 39 28 passen würde: „und sie fertigten

---

[1] Priester und Wahrsager waren ehemals in einer Person vereinigt, wie noch erhellt aus dem arabischen kahin, das Wahrsager bedeutet.

[2] Pred 9 8.

[3] AaO., S. 3.

die Priesterhüllen, d. h. die Hüfthüllen, die der Priester im Dienst zu tragen hatte, aus gezwirntem Byssus an."

Aber das Gleiche gilt von fast allen Stellen: Lev 6 3: „und es ziehe der Priester sein Priestergewand an und lege die Priesterhüllen um seine Scham", Hes 9 2: „und unter ihnen war einer, der war in Priesterliches, d. h. in priesterliche Kleider, gekleidet". Die einzige Schwierigkeit bietet Lev 16 4. Wenn es nämlich feststeht, daß hier מצנפת ursprünglich ist und daß zur Zeit des Verfassers die gewöhnliche priesterliche מגבעה nicht auch bisweilen מצנפת genannt wurde[1], muß hier בד mit Leinen übersetzt werden, denn in diesem Fall trägt der Hohepriester hier eben nicht das gewöhnliche priesterliche Gewand. Das darf uns aber nicht wundern. Das Wort בד kam, wie ich sagte, außer Gebrauch und blieb nur in einigen geprägten Ausdrücken, die man später nicht mehr verstand, besonders wo die Rede war von priesterlichen Kleidern. Weil nun eben die priesterlichen Kleider von Weißzeug oder Leinen waren, verfiel man leicht auf den Gedanken, daß בד gerade Weißzeug oder Leinen bedeutete. In der Zeit, in der die Septuaginta entstand, war dies schon geschehen. Es mag aber sein, daß auch der Verfasser von Lev 16 4 das Wort schon in dieser Bedeutung nahm. Und vielleicht hatte er schon Vorgänger. An vielen Stellen ist eben nicht zu entscheiden, was der Verfasser meinte, weil man sowohl bei meiner Deutung des Wortes, als bei der traditionellen einen guten Sinn bekommt. Für die ältere Zeit hat man aber nach meiner Meinung auf die Bedeutung Leinen zu verzichten. Als einen Schaden wird das wohl niemand empfinden. Wir haben den doppelten Vorteil: einmal daß vollkommen erklärt ist, weshalb das בד sich nie findet, wenn von Kleidern im profanen Leben die Rede ist, und zweitens, daß mit dem dreierlei בד im Lexikon aufgeräumt werden kann.

Fragt man, wie das Ephod bad aussah, so lehrt das Verbum חגר, das sich I Sam 2 18 und II Sam 6 14 findet, daß es ein Gegenstand war, den man sich umband. Eine Vergleichung mit der hohepriesterlichen Orakeleinrichtung stellt es sicher, daß es eine Tasche war, die an einem Band getragen wurde. Nachdem wir nämlich im Ephod bad eine priesterliche Orakeleinrichtung gefunden haben, besteht kein einziger Grund, warum die hohepriesterliche Orakeleinrichtung nicht die Fortsetzung der

[1] JOSEPHUS, Ant. III, 7 3, sagt vom Turban des gemeinen Priesters: καλεῖται μασναεφθής.

alten priesterlichen sein sollte. Ich kann mich stärker ausdrücken: nur die alte priesterliche Orakeleinrichtung ist imstande, die hohepriesterliche begreiflich zu machen. Weshalb doch hat man den Hohenpriester mit einer Orakeltasche ausgestattet, der — man merke das — die eigentlichen Orakelgeräte, die Urim und Tummim, fehlten? Der Grund kann nur sein, daß die Orakeltasche in vorexilischer Zeit das essentielle Kennzeichen der Priesterschaft war. Man konnte sich keine Priesterschaft ohne dieses Abzeichen denken und, fehlten auch die Urim und Tummim, man wollte doch der Befugnis des Hohenpriesters zum Orakel Ausdruck verleihen[1]. Wir fordern also mit gutem Rechte für das Ephod bad eine T a s c h e m i t U r i m u n d T u m m i m[2]. Ruhte sie wie die hohepriesterliche Tasche auf der Brust, so hing sie wohl an einem Bande, dessen Enden über die Schultern liefen, sich auf dem Rücken kreuzten und nachher um die Hüften geschlungen wurden. Dabei kann man annehmen, daß an den vier Ecken der Tasche Ringe angebracht waren, durch die das Band gezogen wurde, damit die Tasche festlag. Das gäbe wohl ungefähr den Rahmen der hohepriesterlichen Orakeleinrichtung ab.

Ob nun der vom Bande gebildete Rahmen tatsächlich den hohepriesterlichen Kleidermacher inspiriert hat, als er für die Orakeltasche einen neuen Träger, nämlich das hohepriesterliche Ephod, entwarf — man konnte in diesem Fall das hohepriesterliche Ephod gewissermaßen eine Ausbildung des altpriesterlichen Bandes nennen — oder ob dem Meister fremde Muster vorgeschwebt haben, sei dahingestellt. Jedenfalls war es

---

[1] Wir haben hier also zu tun mit einem Ausgleich zwischen dem Konservatismus, der alte Formen nicht preisgeben will, und dem neuen Geist, der diese ganze Art der Erkundung des göttlichen Willens mißbilligt.

[2] Man wußte schon früh nicht mehr, was die Urim und Tummim waren. JOSEPHUS, Ant. III, 8 9 verwirrt sie mit den 12 Steinen a u f der Tasche und meint, daß das Orakel durch Erleuchtung oder Verdunklung der Namen, die in diesen Steinen eingegraben waren, gegeben wurde. Dieselbe Tradition finden wir bei den Samaritanern, Chron. Sam. (Josua), Kap. 18 38 42. — Gegenwärtig hält man die Urim und Tummim mit Recht für Lose, nur sind die Ansichten über die Form derselben verschieden. Einige denken an Pfeile — an das I s t i k s a m der Araber. Nun wird die βελομαντία wohl in Israel vorgekommen sein, fehlen auch direkte Belege (Hes 21 26 ist vom babylonischen König die Rede). Nach meiner Meinung aber haben die Urim und Tummim nichts mit dem Pfeilorakel zu tun. Man konnte mit Urim und Tummim — also mit zweierlei — drei Antworten bekommen. Wie ist das möglich? Das ist möglich mit zwei Würfeln, die einander vollkommen gleich sind und je — z. B. — drei weiße und drei schwarze Seiten haben. Mit diesen Würfeln werfend, kann man 1. zwei weiße Seiten bekommen = Urim — so ist auch der Plural erklärt — oder 2. zwei schwarze Seiten = Tummim, oder 3. eine weiße und eine schwarze Seite: keine Antwort. Vgl. weiter meinen Aufsatz in Teylers Theologischer Zeitschrift, 1904, S. 175 u. f.

eine Neuheit, wie vieles in der hohepriesterlichen Ausstattung eine Neuheit[1] war. Ein Kleidungsstück als Träger der Orakeltasche ist beim alten Ephod bad lediglich ausgeschlossen durch das חגר, man müßte denn auf den wunderlichen Gedanken verfallen, den wir bei FOOTE trafen, daß das Ephod bad sowohl eine Orakeltasche als ein Schurz war. Dazu berechtigt aber nichts. Auf die hohepriesterliche Einrichtung darf man sich nicht berufen; denn wenn auch bewiesen werden könnte, daß dem Ephod des Hohenpriesters der Schurz zugrunde lag — só sollte man sich wenigstens ausdrücken, denn lediglich ein Schurz war das hohepriesterliche Ephod mit seinen כתפות jedenfalls nicht — so wäre damit noch keineswegs dargetan, daß dieses Ephod in Israel keine Neuheit war. Der Gegenstand konnte einem andern Volke entlehnt sein. Aber die Gründe, die man für den angeblichen hohepriesterlichen Schurz beibringt, sind nach meiner Meinung nicht zutreffend. Das für die Anlegung gebrauchte Verbum ist nicht, wie man[2] mit Rücksicht auf Lev 8 7 behauptet, חגר. Lev 8 7 steht: ויתן עליו את האפד ויחגר אתו בחשב האפד, gerade wie wir zuvor lesen: ויתן עליו את הכתנת ויחגר אתו באבנט: Er — Moses — umgürtete ihn — Aaron — mit der Binde des Ephods und er umgürtete ihn mit dem Gürtel. Das folgende ויאפד לו בו klingt fast feierlich, als ob der Verfasser sagen wollte, daß dem Aaron erst jetzt — mit dem Akt der Umgürtung mit der Binde — die Orakelwürde zuerteilt wurde. Der Ausdruck ist aber schlecht angebracht, weil die Ausstattung mit der Tasche noch folgt. Es ist wohl ein Terminus technicus, der sich aus der altisraelitischen Zeit, in der die Orakeltasche nur mit einem Bande an dem Priester befestigt wurde, in die neue Zeit hinübergeschleppt hat. Man wußte noch, daß zu der feierlichen Einweihung des Priesters die Ausstattung mit dem Ephod, das אפד, mittels einer Ephodbinde gehörte, und wollte das natürlich bei der Weihe Aarons nicht vermissen. Jedenfalls ist klar, daß das hohepriesterliche Ephod nicht nur mit einer Binde am Körper befestigt wurde. Es wurde zum mindesten auch getragen von den כתפות und der Verfasser von Lev 8 7 gebraucht mit Recht für die Anlegung des Ephods das Verbum נתן, das nämliche Verbum, das er auch für die Anlegung der כתנת verwendet. Hierzu kommt, daß ich nicht verstehe, was die beiden Enden[3] des Ephods sind, wenn das Ephod ein Schurz ist, der ringsum den Unterkörper ging.

[1] Man denke z. B. an die zwölf Steine der hohepriesterlichen Brusttasche, die den Hohenpriester als Vertreter der zwölf Stämme bezeichnen, und an die zwei Šohamsteine auf den Schulterstücken, die den gleichen Zweck haben.

[2] HOLZINGER, Exodus, S. 136; SELLIN, aaO., S. 701.

[3] Ex 28 7.

Ich bin geneigt zu meinen, daß es sich handelt um ein nur die Brust — nicht den Rücken — bedeckendes Kleidungsstück, das von Schulterstücken getragen wurde, die an den beiden Seiten des Ephods angenäht waren und bis zur Ephodbinde, die den unteren Randabschluß des Ephods bildete, reichten [1]. So erklärt sich vollkommen, daß die unteren Ringe des Ephods, die mit den unteren Ringen der Tasche korrespondieren, noch gerade da auf den Schulterstücken sitzen können, wo diese mit dem Gürtel zusammenstoßen [2]. Die Tasche lag auf der Mitte [3] der Brust des Hohepriesters, על לבו; die schräg aufwärts- und abwärtsgehenden Schnüre legten sie fest: sie sollte — wie es Ex 28 28 heißt — über dem Gürtel des Ephods verbleiben und durfte nicht vom Ephod getrennt werden. Diese Erklärung, die eine Stütze findet in JOSEPHUS' — allerdings auch zu manchen Fragen Veranlassung gebenden [4] — Beschreibung des hohepriesterlichen Ephods, trägt den guten Bemerkungen von HOLZINGER und SELLIN, wie ich glaube, vollkommen Rechnung und dürfte also der Schurzhypothese ein Ende machen.

Bei allem Unterschiede aber zwischen der einfachen Orakeleinrichtung des Priesters der alten Zeit — dem Ephod bad — und der kostspieligen des nachexilischen Hohenpriesters bleibt doch die erste das Vorbild der letzten. Dieses Ephod bad — das indessen auch einfach Ephod genannt wurde — ist nämlich scharf zu unterscheiden von einem andern Ephod, nach dem die hohepriesterliche Orakeleinrichtung sich nicht gebildet haben kann. Ich denke zunächst an das Ephod Gideons. Ich kann mich darüber kurz fassen, denn wenn es heißt, daß Gideon sich von der Beute, die seine Leute gemacht hatten, die goldenen Ringe erbat, Jdc 8 24; daß deren Gewicht 1700 Goldsekel [5] betrug, v. 26; daß er daraus

[1] So auch LOTZ, Realenc. für prot. Theologie, 3. Aufl., V, 403.

[2] Ex 28 27.

[3] Daß das Ephod hier eine Lücke hatte, wie JOSEPHUS, Ant. III, 7 5 sagt, wird Ex 28 nicht mitgeteilt. Vielleicht hat JOSEPHUS das nur vermutet. Sehen konnte man es nicht, wenn die Tasche, wie er sagt, genau die leere Stelle am Ephod ausfüllte.

[4] Sehr verwirrend ist z. B. das ζώνη δὲ τῷ ἐσσήνῃ προσέρραπτο, was mit dem Vorhergehenden nicht stimmt. JOSEPHUS hat wohl ἐφώδῃ statt ἐσσήνῃ geschrieben, wenigstens gemeint, Ant. III, 7 5 (Schluß).

[5] Schon REUSS, Geschichte der hl. Schriften des AT., S. 129, schrieb: „Wenn unsere Theologen dieses Ephod Gideons in einen Priesterrock verwandeln, so mögen sie uns sagen, wie ein Rock ausgesehen haben mag, der aus 25 kg Gold bestand." Deshalb nimmt man an, daß die Zahl 1700 übertrieben ist. Das ist wohl möglich. Jedenfalls hat es, wie das Beispiel Ebjathars lehrt, der mit einem ähnlichen Ephod zu David flieht, kleinere Ephode dieser Art gegeben. Aber den Verteidigern der Kleid-

— ויעש אותו לאפד — ein Ephod verfertigte, das er hinstellte — ויצג[1] אתו — in seiner Vaterstadt Ophra, v. 27[a]; und daß ganz Israel diesem Ephod nachhurte und daß es für Gideon und seine Familie zum Fallstrick wurde, v. 27[b] — so würde kein vernünftiger Mensch an ein Kleid denken, wenn nicht das hohepriesterliche Ephod tatsächlich und das Ephod bad angeblich ein Kleid wäre. Dies wird mit klaren Worten von SELLIN gesagt, wenn er schreibt, daß zur Erklärung des Ephods Gideons und der damit vergleichbaren Ephode durch das hohepriesterliche Ephod und das Ephod bad, die nach seiner Meinung Kleider sind, ein bestimmter Weg gewiesen wird. Wenn dem nicht so wäre -- so sagt er — „müßten wir uns mit der einfachen Erklärung eines Gerätes zur Einholung von Orakeln begnügen, ohne Näheres angeben zu können.“[2] Also: wenn die hohepriesterliche Orakeleinrichtung — wie ich meine — aus dem Ephod bad erwachsen ist und das Ephod bad kein Kleidungsstück, sondern eine am einfachen Band getragene Orakeltasche war, würde auch SELLIN das Ephod Gideons nicht für ein Kleid halten. Ob er sich in diesem Fall, im Hinblick auf das Ephod Michas, Jdc 17 18, und auf andere Ephode, mit der Erklärung begnügen würde, daß es sich hier um eine Orakeleinrichtung handele, ist mir zweifelhaft. Mutmaßlich würde er mit Rücksicht auf den Umstand, daß das Ephod bad schon eine Orakeleinrichtung ist, Näheres wissen wollen. Dann liegt doch, weil man eine Gottheit um ein Orakel fragt, die Vermutung nahe, daß es sich bei Gideons Ephod eben um ein Objekt handelt, an das die Gegenwart der Gottheit gebunden ist und vor dem der Priester die sich in seiner Tasche befindenden Urim und Tummim wirft. Dann liegt aber wegen der Kostspieligkeit von Gideons Ephod, wegen des vielen Goldes, das dazu verwendet wurde, der Gedanke an ein Gottesbild nicht fern.

Diese Vermutung wird verstärkt durch eine Betrachtung von Jdc 8 27[b]. Der merkwürdige Versteil stammt bekanntlich von einem Deuteronomisten. Nun sind aber die Deuteronomisten bei ihrer Bearbeitung der alten Geschichte vielfach auf ein Ephod gestoßen. Ich memoriere: I Sam 2 18 28 14 3 21 9 22 18 23 9 30 7 II Sam 6 14. An allen diesen Stellen vernehmen wir kein Wort des Tadels. Weshalb wird für Gideons Ephod eine Ausnahme gemacht? Der Mann ist ihnen lieb. Er ist eine Licht-

---

hypothese ist damit nicht geholfen. Konnte man so übertreiben, wenn man wußte, daß es sich um ein Kleid handelte?

[1] Auch wenn man zugibt, daß הציג vom Niederlegen eines Kleides gebraucht werden kann, so sagt man doch nicht: „er legte das Kleid nieder in Ophra, in seiner Vaterstadt“. [2] AaO., S. 711.

gestalt in dunkler Zeit. Erst „als Gideon tot war“ — so schreibt die deuteronomistische Feder — „trieben die Israeliten wieder Abgötterei mit den Baalen.“ Warum ereifern sie sich dann über sein Ephod? Daß es zum Orakel diente, kann — wie SELLIN zu glauben scheint[1] — der Grund ihrer Verstimmung nicht sein; denn einmal wird diese Bedeutung von Gideons Ephod Jdc 8 24—27 nicht angegeben, und zweitens befinden sich unter den Ephodstellen, bei denen die Deuteronomisten sich schweigend verhalten, viele, die gerade vom Orakel reden. Nur eine Erklärung ist möglich: an allen Ephodstellen, die keinen Tadel enthalten, war wirklich vom Ephod bad die Rede, oder man konnte sich diese Stellen auf diese Weise zurechtlegen. Bei Gideons Ephod war das nicht möglich. Das viele Gold, das er zu einem Ephod machte, sprach zu laut. Hier hörte alle Deutelei auf. Und hier scheitert auch SELLINs Schurzhypothese. Wenn das Ephod bad ein Schurz war, der nicht mit dem Orakel in Beziehung stand, und wir Jdc 8 24—27 und z. B. I Sam 23 9 — wie SELLIN[2] behauptet — an einen Schurz zu denken haben, „der vom Priester angelegt wird, wenn er im Dienste des Volkes oder eines Einzelnen Gott befragen, Orakel erteilen soll“, der aber sonst im Heiligtum bewahrt zu werden pflegte — wenn also der Deuteronomist die freilich identischen Gegenstände von Jdc 8 24—27 und I Sam 23 9 nicht auf verschiedene Weise gedeutet haben kann, so ist vollkommen rätselhaft, warum der Deuteronomist, der sich über das Ephod von I Sam 23 7 und ähnlichen Stellen nicht ereifert, Gideon seines Ephods halber tadelt.

Daß wir nun mit der Annahme, Gideons Ephod sei ein Gegenstand gewesen, an den die Gegenwart eines Gottes gebunden war, das Rechte treffen, erhellt auch aus einer andern Stelle. Ich sehe ab von Jdc 17 18. Obgleich die Zusammenstellung von Ephod und Teraphim in diesen Kapiteln, wobei das Ephod dem Teraphim immer vorangeht, den Gedanken nahelegt, daß mit dem Ephod ein Gottesbild oder etwas Ähnliches gemeint ist und dies auch für mich feststeht, so können doch diese sehr zusammengearbeiteten — oder doch wenigstens überarbeiteten — Kapitel eben wegen ihres komplizierten Charakters schwerlich als eine ganz zuverlässige Beweisstelle dienen. Vielmehr werden andere Texte uns das Recht geben müssen, das Ephod auch hier für einen göttlichen Gegenstand zu halten.

Eine Stelle aber, die meines Erachtens die Sache außer Zweifel stellt, ist I Sam 14 18. LXX liest hier: καὶ εἶπε Σαοὺλ τῷ Ἀχιᾷ· προς-

[1] AaO., S. 708. [2] AaO., S. 712.

ἄγαγε τὸ ἐφούδ. Der mas. Text gibt aber: ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים. Nun nimmt man gewöhnlich an, daß ἐφούδ die richtige Lesart ist. Ich bezweifle das. Zwar räume ich ein, daß an dieser Stelle das Ephod gemeint ist, aber daß das Wort אפוד hier gestanden hat, ist kaum zu glauben. Weshalb würde der Ausdruck הגישה את האפד hier geändert sein, während er I Sam 23 7 und anderswo keinen Schaden erlitten hat? Nach meiner Meinung sind die Lesarten τὸ ἐφούδ und ארון האלהים am besten zu begreifen als Änderungen eines ursprünglichen האלהים durch zwei Leser. Ist diese Auffassung richtig, hat also Saul gesagt: bringe den Gott her, so haben wir bei der Lesart ויאמר שאול לאחיה הגישה האלהים כי הוא היה נשא האפד ביום ההוא לפני ישראל, wofür LXX eintritt, den Beweis erbracht, daß das Ephod bisweilen ein Gott, d. h. ein Gottesbild oder etwas Ähnliches ist. Hätten wir das לפני ישראל nicht, so könnte das Ephod des erklärenden Satzes allerdings auf das Ephod bad gehen, das Ahia natürlich auch trug. Dann wäre der Sinn des erklärenden Satzes: denn er als Träger des Ephod bad war in diesen Tagen zum Befragen des Gottes berechtigt. Auch in diesem Fall aber würden die parallelen Ausdrücke הגישה את האפוד, I Sam 23 7 und anderswo, es sicher stellen, daß האפוד = האלהים ist. Indessen muß wegen des לפני ישראל das Ephod des erklärenden Satzes der Gott sein: man trägt das Ephod bad vor Gott, den Gott selbst vor dem Volke[1].

Zum gleichen Ergebnis jedoch kommen wir bei der Annahme, daß LXX die richtige Lesart hat. Weshalb doch würde das האפוד geändert sein in ארון האלהים? Der einzige Grund kann sein, daß ein Leser hier ein Äquivalent der Jahwelade, an die doch die Gegenwart Jahwes gebunden ist, vorfand, das ihm anstößig war. Damit kommen wir wieder zu einem Gottesbild oder etwas Ähnlichem.

---

[1] Man wirft — jetzt auch wieder SELLIN (aaO., S. 710) und JEREMIAS (aaO., S. 237) — gewöhnlich bei der Besprechung des Zeitworts נשא, das vom Tragen des Ephods gebraucht wird, alle Texte durcheinander und bestreitet die Meinung, daß das Ephod bisweilen ein Gottesbild ist, mit der Bemerkung, daß das Tragen des Ephods die ständige Aufgabe des Priesters ist, was es doch nicht sein kann, wenn das Ephod ein Gottesbild ist. Nein: der Priester trug das Gottesbild auch nur bisweilen, nämlich im Krieg von Ort zu Ort. Was er aber immer — und zwar vor Jahwe — trug, war das Ephod bad. Das ist, wie aus dem לְפָנַי erhellt, I Sam 2 28 gemeint und auch I Sam 22 18, wo die 85 von Doeg getöteten Priester heißen נֹשֵׂא אפוד בד. Vom Tragen einer Orakeltasche kann natürlich das Zeitwort נשא gebraucht werden. — Dagegen stand das Ephod-Gottesbild gewöhnlich im Heiligtum. Vgl. I Sam 21 10, wo die Rede ist vom Schwert Goliaths, das sich אחרי האפוד befand. Offenbar ist dieses Ephod ein Unikum im Heiligtum von Nob. Priesterliche Ephode (א' בד) gab es dort nach I Sam 22 18 wenigstens 85; denn hier kann nur das Ephod bad gemeint sein, man möge mit dem mas. Text בד lesen oder es mit LXX fortlassen.

Ja sogar wenn die mas. Lesart die richtige wäre, ist diesem Resultate nicht auszuweichen. In diesem Falle hätte man zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: entweder was hier erzählt wird, ist historisch oder es ist es nicht. Ist es historisch, so kann die allbekannte Jahwelade nicht gemeint sein, weil diese Saul nicht zu Gebote stand. Dann besagte die Stelle also, daß außer der bekannten Lade es noch andere Gotteskasten in Israel gegeben hat, die im Kriege mitgenommen und zum Orakel herbeigezogen wurden. Ein Objekt, an das die Gegenwart des Gottes geknüpft ist, ist also auch bei dieser Auffassung der Stelle zum Orakel nötig, und das parallele הגישה את האפוד würde auch jetzt wieder ergeben, daß das Ephod ebenfalls ein göttlicher Gegenstand ist. Zu keinem andern Schlusse kommt man, wenn die Erzählung nicht historisch ist und die allbekannte Jahwelade in die Zeit Sauls verlegt ist. Auch in diesem Falle bezeugt der Erzähler, daß es in der alten Zeit kein Urim- und Tummim-Orakel gab ohne einen Gegenstand, an dem die Gegenwart der Gottheit haftete, und hat man zu folgern, daß in dem Ausdruck הגישה את האפוד, I Sam 23 9 und sonst, das Ephod ein solcher Gegenstand ist.

Führt nun jede mögliche Lesart von I Sam 14 18 zu dem Ergebnis, daß es ein Ephod gab, in dessen Gegenwart man vor Gott stand, so darf, wie ich meine, mit Rücksicht auf die Mitteilungen von Jdc 8 24—27 Gideons Ephod für ein Gottesbild gehalten werden. Daß indessen zu jeder Zeit ein göttliches Ephod ein Bild — wenigstens ein Bild im eigentlichen Sinne — war, ist nicht sicher. Bezeichnet Ephod, wie ich glaube, im allgemeinen eine Orakeleinrichtung, so gehörte die Jahwelade auch zu den Ephoden, wird sie auch nie im Alten Testament Ephod genannt. Enthielt sie kein Bild — wenigstens kein eigentliches Bild — so möchte man annehmen, daß der Name Ephod allmählich nur den kunstvollen Gottesbildern zuerteilt wurde, d. h. denjenigen Gottesbildern, die ihre Orakelwürde — sozusagen — zur Schau trugen. Wahrscheinlich hat man nämlich, wie man das bei andern Völkern tat, auch in Israel die Gottesbilder ausgestattet mit den Zeichen ihrer Würde. Dazu gehörte dann in Israel zunächst eine Orakeltasche und mutmaßlich auch das dazugehörige Meʿîl; denn ein Gotteshaus — die Wörter כהן und תורה zeigen es klar — war zunächst eine Orakelstelle. Dazu brauchte man zweierlei: einen Priester mit einer Orakeltasche, der die Lose warf, und einen Gott, von dem die Entscheidung kam.

Daß es nun Orakelgötter gab, die gerade wie die Priester mit den

Zeichen ihrer Würde — in diesem Fall: mit den Zeichen ihrer Orakelwürde — versehen waren, wußte noch der Verfasser von Jes 30 22, welche Stelle man gewöhnlich übersetzt: „Dann wirst du verunreinigen deine silberbeschlagenen Schnitzbilder und deine mit Gold überzogenen Gußbilder." Das geht aber nicht. אפד bedeutet nicht *überziehen* und אפדה nicht Überzug. Also kann אפדת מסכת זהבך kein mit Gold überzogenes Gußbild sein. Gemeint ist die *Orakelausstattung des goldenen Gußbildes*.

Ob die Bilder menschliche Gestalt hatten, wissen wir nicht.

Auf Grund des bisher Gesagten ist also die Geschichte des Ephods diese: das Wort bezeichnet einen Gegenstand, der zum Orakel gehört und zwar in der alten Zeit: 1. das Objekt, an dem die Gegenwart des Orakelgottes haftet, d. h. in den Texten, die uns zu Gebote stehen: ein Gottesbild, 2. die priesterliche Orakeltasche mit den Urim und Tummim, bald einfach Ephod, bald, um es zu unterscheiden vom Gottesbilde, Ephod bad genannt. Hierbei hat man zu beachten, daß in Silo und in Jerusalem die Jahwelade den Orakelbildern vollkommen entsprach, so daß auch hier die Priester mit dem Ephod bad geschmückt waren. Allmählich wurden die Gottesbilder verpönt und die Lade verschwand. Aber das Ephod bad blieb. Wurde dies ursprünglich von allen Priestern ohne Unterschied getragen, so behielt doch wahrscheinlich schon früh der oberste Priester in den großen Heiligtümern sich ausschließlich das Recht vor, Orakel zu erteilen. Vielleicht wurde den andern Priestern auch schon vor dem Exil das Recht genommen, sich mit dem Ephod bad zu schmücken. Jedenfalls trägt in der nachexilischen Zeit nur noch der Hohepriester eine Orakeleinrichtung. Auch jetzt finden wir noch ein Ephod. Es ist der Name des Ornates des Hohenpriesters, an dem die Tasche — angeblich — mit den Urim und Tummim befestigt war. Daß aber Ephod ursprünglich der Name war der ganzen hohepriesterlichen Orakeleinrichtung, und daß diese die Fortsetzung ist des alten Ephod bad, läßt die Beschreibung des hohepriesterlichen Ephods und der hohepriesterlichen Orakeltasche noch deutlich sehen.

[Abgeschlossen am 15. August 1910.]

25. 9. 10.

Eine übersehene Textherstellung.

Von Prof. D. K. Budde in Marburg.

Im Jahre 1876 äußerte J. WELLHAUSEN in seinen Aufsätzen „Die Komposition des Hexateuchs" die Vermutung, daß sich der zweite Teil von Gen 10 1, also der Satz וַיִּוָּלְדוּ לָהֶם בָּנִים אַחַר הַמַּבּוּל, „möglicherweise ursprünglich an die Verse 9 18 f., den Anfang der jehovistischen Völkertafel, angeschlossen" habe. Das ist seitdem kritische Tradition geworden, nur daß man den Satz meistens hinter 9 19^a einschiebt: *„Diese drei sind die Söhne Noahs, [und ihnen wurden Söhne geboren nach der Flut], und von diesen aus verzweigte sich die gesamte Menschheit."* Für die Versetzung entschieden sich KAUTZSCH-SOCIN, BACON, DELITZSCH, HOLZINGER, GUNKEL und gewiß noch viele andere. Wie sehr sich die Beobachtung aufzwang, mag man daraus abnehmen, daß selbst DILLMANN, der 1886 noch „nicht einsah, warum der Halbvers nicht von A, sondern von C sein sollte," in der 6. Aufl. 1892 mit einem „vielleicht" sich dazu bekehrte. Was war der Grund so weitgehenden Einverständnisses? Gewiß nicht, daß man den verpflanzten Satz in dem oben wiedergegebenen Zusammenhang nicht meinte entbehren zu können. Die ganze Menschheit kann sich ebensogut unmittelbar von Sem, Ham und Japhet aus verzweigen wie von deren Söhnen; durch deren Einschiebung werden Vorstellung und Ausdruck nur umständlicher, ohne daß irgend etwas gewonnen würde. Und warum vollends der Satz hier fortgenommen und hinter 10 1^a verpflanzt sein sollte, läßt sich angesichts des unangetastet gebliebenen Ausblicks auf die ganze Menschheit in 9 19^b schlechterdings nicht erklären.

Nicht daß der Satz hier ein Bedürfnis wäre, hat WELLHAUSEN zu seinem Vorschlag veranlaßt, sondern umgekehrt, daß er ihn hinter 10 1^a nicht meinte brauchen zu können. Ohne Zweifel aus zwei Gründen nicht. Der erste beruht auf der durchschlagenden Beobachtung, durch die WELLHAUSEN eben damals die Quellenscheidung innerhalb der Völkertafel erst ermöglichte und über allen Zweifel erhob. Die genealogische Formel von P lautet in der Völkertafel בְּנֵי = *die Söhne N. N.s sind*: . . ., die von J יָלַד = *N. N. zeugte*, in v. 21 25 abwechselnd mit יֻלַּד לְ = *dem*

N. N. wurde geboren. Die letztere Formel bringt aber auch וַיִּוָּלְדוּ לָהֶם in v. 1[b], und so würde hier und hier allein das Schema der Quelle P, die sich gerade durch ihre Formelhaftigkeit auszeichnet, durchbrochen und damit — das darf man bei der ersten Entdeckung hinzufügen — die Richtigkeit der Beobachtung selbst dem Zweifel preisgegeben. Dies erste Bedenken nun ist schwerlich durchschlagend. Denn gerade die Formel von P, *die Söhne N. N.s sind,* wird doch durch den Satz *ihnen wurden Söhne geboren nach der Flut* eingeleitet und verständig begründet. Und anderseits kann doch auch P am Gebären und Geborenwerden nicht vorbei, und die Stellen 17 17 und 35 26 genügen zum Beweise, daß ihm die Wendungen יֻלַּד לְ und יָלַד לְ wirklich geläufig sind. Man fragt sich in der Tat vergebens, wie er an unserer Stelle den erforderlichen Sinn anders hätte ausdrücken wollen. Dazu kommt aber für P's Verfasserschaft noch ein positives Merkmal, das ist der Zusatz אַחַר הַמַּבּוּל. Mit derselben Wendung schließt in v. 32 P's Völkertafel, sie findet sich ebenso in 9 28 und — vielleicht in einem Zusatz — 11 10, überall bei P, und sonst nirgends. Wenn man beachtet, wie ängstlich der Baumeister P die Insassen seiner Arche überall abzählt, dann weiß man, welches Gewicht es für ihn hat, daß die ersten Enkel Noahs erst nach der Sintflut geboren wurden, weshalb er das also am Eingang und Schluß seiner Völkertafel so geflissentlich hervorhebt.

Viel mehr Gewicht hat der zweite Grund, der WELLHAUSEN bestimmt oder wenigstens in der vollzogenen Quellenscheidung bestärkt haben wird. Der Anschluß des zweiten Halbverses an den ersten ist in der Tat unerträglich, oder vielmehr, es ist gar keiner vorhanden. Zum Beweise genügt KAUTZSCHs Übersetzung, der in seiner Ausgabe des Alten Testaments auf die früher gebilligte Beobachtung verzichtet. Er übersetzt: *Und dies ist die Geschichte der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet; und es wurden ihnen Söhne geboren nach der Flut.* An die Überschrift וְאֵלֶּה תוֹלְדוֹת knüpft unmittelbar eine Aussage an; man weise unter den zahlreichen Parallelstellen in der Genesis eine einzige auf, wo sich dergleichen findet. Es ist eben ganz unmöglich, weil es jeder Logik widerstreitet. Das wäre also viel eher ein Grund, den zweiten Halbvers von hier an eine Stelle zu versetzen, wo er wenigstens erträglich ist, wenn nur der ganze Schaden damit geheilt wäre. Aber der damit auf eigene Füße gestellte erste Halbvers ist auch nicht in Ordnung. *Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs Sem, Ham und Japhet* ist eben kein Hebräisch. Wie es heißen müßte, wenn den drei Eigennamen die Kennzeichnung als Söhne Noahs appositionell angefügt werden sollte,

zeigt 7 13, ebenfalls P, wo בְּנֵי נֹחַ nachfolgt. Noch besser wären aber die schon mehrfach genannten Namen in der Überschrift einfach fortgelassen worden. Sie als späteren Zusatz zu streichen, wäre in der Tat das Richtige, wenn nicht der Vergleich der entsprechenden Hauptstücküberschriften der Quelle P uns belehrte, daß dann eine Lücke entstände. Es ist die Gewohnheit dieser Quelle, das neue Hauptstück nach der Überschrift mit einer Wiederholung des in Betracht kommenden Ausschnitts, des passus concernens, wie die Juristen zu sagen pflegten, aus dem vorherigen Hauptstück einzuleiten. So zuerst in 5 1 ff., wo v. 1^b 2 die Erschaffung des ersten Menschen aus der Schöpfungsgeschichte Kap. 1 auszüglich wiederholen. Am genauesten aber entsprechen die Anfänge 11 27 25 12 25 19. An der letzten Stelle heißt es: *Und dies sind die Toledot Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte Isaak* usw.; in 11 27: *Und dies sind die Toledot Tarahs:*[1] *Tarah zeugte Abram, Nahor und Haran* (vgl. eben vorher 11 26) usw.; 25 12 bietet dieselbe Wiederholung, die der Geburtsnachricht des Helden des Hauptstücks, nur daß sie in einen Relativsatz gekleidet ist. Diese Nachricht müssen wir in irgend welcher Form auch in 10 1 erwarten.

Die einfache und sichere Lösung aller dieser gehäuften Schwierigkeiten habe ich bereits vor 27 Jahren geboten. Eine Fußnote auf S. 413 meines Buchs „Die biblische Urgeschichte“ (Gießen 1883) lautet: „Es scheint mir der Erwägung wert, ob nicht in 10 1 das בני נח ursprünglich doppelt stand. ‚Dies sind die Toledot der Söhne Noahs: *Die Söhne Noahs* waren Sem, Ham und Japhet, und ihnen wurden Söhne geboren nach der Flut usw.‘“ Dieser Hinweis ist, so viel mir bekannt, vollkommen unbeachtet geblieben; selbst so aufmerksame Leser meiner Urgeschichte wie BACON, HOLZINGER, GUNKEL haben ihn übersehen, der letztere nun in drei Auflagen seines Kommentars. Vielleicht trage ich einen Teil der Schuld, weil ich mich mit einer so kurzen Andeutung begnügt habe, aus der Gründe und Tragweite der Vermutung sich nicht sofort erkennen ließen. Das muß denn die Entschuldigung bilden für den reichlichen Umfang, der hier für diese Kleinigkeit in Anspruch genommen wird. Daß auch fernerhin diese Verbesserung verschmäht werden sollte, halte ich vorläufig für ausgeschlossen, behaupte vielmehr heute an Stelle der bescheidenen Anheimgabe von damals die volle Sicherheit. Dafür mag zum Schluß auch noch die Häufigkeit gerade dieses Fehlers, der Auslassung des einen von zwei gleichen Worten, im

[1] Lies *Abrahams* nach EERDMANS' feiner und unzweifelhafter Verbesserung.

hebräischen Text der Genesis angeführt werden. Da ist zunächst das berühmte קִנִּים in 6 14, dessen Verdoppelung LAGARDE und OLSHAUSEN bereits frei erschlossen hatten, ehe NESTLE sie in des Hieronymus quaest. in Gen. und einem syrischen Lektionar bezeugt fand. Ziemlich unbeachtet geblieben, aber darum nicht weniger berechtigt ist OLSHAUSENs Verdoppelung des הוא in 10 21: *der war der Vater* usw. Doppeltes שנים bieten mit Recht LXX und Syr. in 6 19 20 7 3, an der letzten Stelle auch Sam. Noch weitere Belege werden gewiß zu finden sein.

[Abgeschlossen den 5. August 1910.]

Zum Luciantext der Genesis.

Von Pfarrer Johannes Dahse in Freirachdorf (Westerwald).

Vor zwei Jahren habe ich an dieser Stelle die Septuagintahandschriften der Genesis zu gruppieren versucht und die vier Gruppen ackmosxc$_2$, egj, fi(i[a])r und dnpt unterschieden. Meine Gruppierung der Handschriften hat nunmehr die Billigung von E. HAUTSCH in dem ersten Heft der Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der KGdW zu Göttingen gefunden, nicht aber ist er mit meinen Ausführungen über die Herkunft der verschiedenen Textgestaltungen einverstanden; jenes erste Heft, betitelt: Der Lukiantext des Oktateuch, wendet sich gegen meine Auffassungen von dem Genesistext LUCIANs. Wohl stimmt HAUTSCH darin mir bei, daß wir in der Genesis in den Handschriften 19 und 108 LUCIAN nicht vor uns haben; nicht zustimmen aber kann er meiner Ansicht, daß uns LUCIAN in der Gruppe fir in der Genesis erhalten ist, und er sucht meinen dafür in ZAW 1908 geführten Beweis zu entkräften. Ich glaube aber, HAUTSCH unterschätzt die von mir angeführten Gründe, und aufgefallen ist mir, daß er sie zum Teil ungenau und überhaupt nicht einmal alle in seiner Gegenschrift anführt. Zunächst kommt das Verhältnis der Handschrift 56 (= i) zu 19 82 93 108 inbetracht. Darüber schreibt HAUTSCH S. 4 „Daß Cod. i (56) in den Büchern Regn. oft mit den L-Hss. 19 82 93 108 zusammengeht, beweist noch nicht, daß er in der Genesis den Luciantext bieten müsse". Nach HAUTSCH' Worten könnte es scheinen, als ob es sich bloß um die Textlesarten von 56 handelt; ich habe aber doch in ZAW 1908 S. 19 ausdrücklich auch das angeführt, daß die Randlesarten von 56 in der Genesis derselben Art sind wie in den Büchern Regn., daß diese Randlesarten also eine zweite Handschrift voraussetzen, die in den Büchern Regn. den Text von 19 82 93 108, in der Genesis den von 53 129 bot. Selbstverständlich können Handschriften, die mehrere Bücher enthalten, in den verschiedenen Büchern einen verschiedenen Textcharakter haben, aber hier liegt die Sachlage doch etwas anders. Wenn in den Büchern Regn. der lucianische Text häufig durch die Gruppe 19 56 82 93 108 246 gegeben wird, und in der Genesis von diesen Handschriften vier nicht inbetracht kommen

(93 nicht, da diese Handschrift erst mit dem Buche Ruth beginnt, 82 nicht, da sie, wie von mir nachgewiesen, in der Genesis hexaplarischen Text gibt, und 19 und 108 nicht, worüber zwischen HAUTSCH und mir Übereinstimmung herrscht), so wird doch zunächst die Vermutung erlaubt sein, daß die Gruppe, zu der 56 in der Genesis gehört und die eine besonders auffallende Textgestalt hat, uns da, wo 19 und 108 versagen, Lucian erhalten haben könnte. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir sehen, daß 56 auch in den Makkabäerbüchern Beziehungen zu LUCIAN hat, indem nach G. SCHMIDT ZAW 1897 S. 252 die Handschrift 56 ein Mittelglied zwischen dem Vulgärtext und dem LUCIANs bildet, übrigens neben 55, weswegen ich mit Absicht und mit Recht letzteren Cod. in ZAW 1908 S. 19 neben 56 und 129 angeführt habe und diese meine Angabe von HAUTSCH nicht mit einem „so!" versehen zu werden brauchte. Noch mehr gewinnt aber meine Vermutung dadurch an Gewicht, daß die Sonderlesarten von fir in der Genesis denselben Charakter tragen, wie die Sonderlesarten LUCIANs in den zugestandenermaßen zu seiner Rezension gehörenden Handschriften. Neuerdings hat uns PROCKSCH in seiner Schrift: „Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten" ein Bild von der Arbeitsweise LUCIANs entworfen. Seine Charakteristik LUCIANs stimmt aber mit dem überein, was ich ZAW 1908 S. 14 und 166 als Eigenarten der Gruppe fir angegeben habe. Nach PROCKSCH ist am meisten für LUCIANs Arbeitsweise charakteristisch seine interpretatorische Tätigkeit, seine Revisionsarbeit inbetreff lexikalischer, stilistischer und grammatischer Dinge. Ebensolche Interpretamente, die den Sinn präzisieren und stilisieren, wie sie PROCKSCH S. 82 anführt, haben wir aber in der Genesis gerade bei Gruppe fir und bei dieser Gruppe in viel größerem Maße als bei egj, deren Autor vor umfassenderen Änderungen eine Scheu hat. Vor fünf Jahren habe ich mir folgende Liste der Eigentümlichkeiten von 56 129 aufgestellt, die aber auf Vollständigkeit ganz und gar keinen Anspruch macht, sondern nur ein Bild von unserm Revisor geben soll:

1. Erklärende Zusätze:

9 13 διαθηκης + αιωνιου i[a]r

29 6 vor και ιδου + ετι αυτου λαλουντος AEfilr

37 10 ενυπνιασθης + τεκνον fi[a?]r

37 22 λακκων + τουτων D(?)bfirw

37 32 ευρομεν + εν τω πεδιω fi[b]r

38 11 αυτου + μετα το αποθανειν τους δυο υιους αυτου Dfi[a]r

41 24 εξηγηταις + αιγυπτου fi[a]r

41 37 ρηματα + ταυτα fi^{a}r
41 48 αυτης + ων Afi$^{a?}$r
48 27 σφοδρα + οι δωδεκα fi$^{a?}$

Besonders auch

a) Hinzufügung der Kopula
25 27 Ιακωβ δε + ην Abfhiorwy
36 20 ουτοι δε + εισιν fhi$^{b?}$r
38 25 τινος + εστιν fi^{a}r
47 3 υμων + εστιν cfir

b) Hinzufügung von Subj. oder Obj. beim Verbum des Sagens
33 12 ειπεν + Ησαυ fi^{a}or
37 16 + αυτω Lir
39 7 + αυτω fi^{a}lmr
43 23 + ο ανθρωπος Abfiwy
47 11 συνεταξεν + αυτω fi$^{a?}$r

2. Lexikalische Revision
2 20 für της γης : του αγρου AEMhilnqrv^{mg}xy
4 5 „ ταις θυσιαις : τοις δωροις Elr
29 3 „ παντα τα ποιμνια : παντες οι ποιμενες ir
31 40 „ καυματι : καυσωνι Afhi*j^{mg}ns^{mg}
37 20 „ οψομεθα : γνωσομεθα fi^{b}r
39 11 „ τις ημερα : τις ωρα i^{a}r
40 13 „ λακκον τουτον : τοπον του λακκου τουτου i^{a}r
43 16 „ ειπεν : ενετειλατο Afi^{a}ry
43 24 „ εδωκεν : ηνεγκε Ar
47 11 „ προσεταξεν : συνεταξεν fi$^{a?}$r
48 14 „ επεβαλεν : επεθηκεν fi$^{a?}$r

3. Revision hinsichtlich der Verbalformen
4 1 für συλλαβουσα : συνελαβεν και Ar
38 25 gen. abs. αυτης δε αγομενης bilrw
39 5 für εγενηθη : εγενετο fir
40 20 „ εποιει : εποιησεν Efhi*v^{mg}x*(l)
41 15 „ ακηκοα : ηκουσα fi^{a}r
48 16 „ ο ρυομενος : ο ρυσαμενος bfi$^{a?}$r

4. Revision hinsichtlich der Partikel
38 21 οι δε statt και fir
27 36 ειπεν δε statt και ειπε i$^{a?}$r
4 11 επι statt απο Aiy
31 2 εχθες statt χθες AEMaiors

5. Umstellungen

39 9 für απ εμου ουδεν : ουθεν εμου fir

41 3 „ επτα βοες : βοες επτα bfiw

6. Stilistisches

38 30 für εφ ω ην : εχων fi^a^r

39 20 „ εν ω : ου fi

40 10 „ πεπειροι οι βοτρυες : πεπειρους βοτρυας bfimrw

Ich denke mit dieser Liste genügend Material zur Beurteilung der Revision, die uns in fir in interpretatorischer Hinsicht[1] vorliegt, geliefert zu haben, und glaube mit Recht auf Grund dieser sprachlichen Eigenarten fir für LUCIAN beanspruchen zu können. Wenn HAUTSCH S. 5 bemängelt, daß ich die Schilderung THEODORETs über LUCIANs Arbeitsweise ZAW 1908 S. 161 f. zum Beweise für meine Auffassung herangezogen habe, so geht doch schon daraus, daß ich sie erst in meinem zweiten Aufsatze heranziehe, hervor, daß es mir nur darauf ankam zu zeigen, daß die in fir vorliegende Revision jener Charakteristik nicht widerspricht. Auf sie Rücksicht zu nehmen, war meine Pflicht; meine positiven Beweise finden sich in „Textkr. Studien I". Ich kann heute zum Beweise für lucianische Herkunft von fir weiter darauf hinweisen, daß die Handschrift f (= 53), die 1439 geschrieben ist, im Jahre 1740 von Konstantinopel nach Paris gekommen ist, und daß sich für eine andere zu unserer Gruppe gehörende Handschrift vielleicht noch der Beweis führen läßt, daß sie aus Syrien nach Europa gekommen ist, wie ich das schon ZAW 1908 S. 164 angedeutet habe.

Nun behauptet HAUTSCH auf Veranlassung von RAHLFS, daß es noch gar nicht fest stehe, ob die äthiopische Übersetzung, deren so häufige Übereinstimmung mit fir ich zum Beweise für syrische Herkunft dieser Textform angeführt, da Äthiopien durch syrische Missionare sein Christentum und seine Bibel erhalten habe, wirklich L-text enthalte. Die Polemik gegen meine Auffassung hängt zusammen mit RAHLFS' Ansicht von der Herkunft von B, welche Handschrift nach ihm durch das Fehlen der Makkabäerbücher, gemäß dem Kanon des ATHANASIUS, als ägyptisch dokumentiert sei; B habe aber Beziehungen zum Äthiopen; durch ägyptische Einflüsse erkläre sich auch das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Übersetzung. Aber nun haben sich doch die Äthiopier inbetreff der Pseudepigraphen gar nicht nach dem Kanon des ATHANASIUS gerichtet; sollten sie es nur bei den Büchern der Makkabäer getan haben?

---

[1] Auf das Verhältnis zum Hebräer gehe ich hier nicht ein.

Ist überhaupt das Fehlen der Makkabäer nur bei ATHANASIUS zu finden und ein genügender Beweis für ägyptische Herkunft? Dann müßten ja die beiden Handschriften 108 und w (= Athen, Bibl. Nat. 44), in denen nach SWETE die Makkabäerbücher fehlen, hesychianisch sein, und die Handschrift 58, die in der Genesis hexaplarischen Text hat und syrische Einflüsse zeigt, in der ebenfalls die Makkabäer fehlen[1], Beziehungen zu Ägypten haben! Wir sehen, das Fehlen der Makkabäerbücher bei B darf nicht zum Beweise für ägyptische Herkunft herangezogen werden; haben wir dasselbe doch auch gerade bei lucianischen und zu Syrien in Beziehung stehenden Texten. Somit beweist das Fehlen der Makkabäer in der äthiopischen Übersetzung gar nichts dafür, daß Äthiopien aus Ägypten seinen Bibeltext erhalten hat. Zur Begründung meiner These habe ich a. a. O. S. 163 darauf aufmerksam gemacht, daß sowohl der Äthiope wie auch Gruppe fir Beziehungen zu der als ο συρος vorkommenden Textgestalt haben. Von HAUTSCH wird dieser Nachweis ignoriert! Für meine Auffassung von der Herkunft des äthiopischen Christentums aus Syrien kann ich mich jetzt auf den Artikel „Abessinien-Äthiopien in der Kirchengeschichte" in RGG I Spalte 100f. berufen, und Herr Prof. LITTMANN hatte die Freundlichkeit, mir auf meine Anfrage brieflich mitzuteilen, daß die regeren Beziehungen zwischen Abessinien und Ägypten erst aus der Zeit datieren, seit die abessinischen Christen vom roten Meere abgeschnitten waren, und daß das äthiopische AT von Leuten, die Aramäisch als Muttersprache redeten, aus dem Griechischen übersetzt sei.

In seiner Abhandlung kommt HAUTSCH nun zu dem Resultate, daß, abgesehen von der Genesis, in den übrigen Büchern des Pentateuch die Handschriften (44) 54 (59) 74 75 76 106 134 den antiochenischen Kirchenvätern besonders nahe stehen und daß in Josua innerhalb dieser Gruppe 54 75 sich durch ein besonders nahes Verhältnis zum Text des Thdt auszeichnen. Ich selbst habe schon ZAW 1908 S. 14 darauf aufmerksam gemacht, daß zu meinem LUCIAN gerade auch 59 75 Beziehungen haben, habe aber auch darauf hingewiesen, daß wir 75 (= n) wiedertreffen bei meiner Gruppe dnpt[2]. Nun behauptet HAUTSCH S. 14, daß in der Genesis sehr häufig die Handschriften defnopstc$_2$ mit den Lesarten der antiochenischen Väter zusammengehen, macht aber gleich die Einschränkung, daß kaum in einem Falle alle allein mit den KV übereinstimmen. Letzteres ist kein Wunder, da die von HAUTSCH auf-

[1] Sie fehlen auch in 248.

[2] Ebenso 54 cf. ZAW 1908 S. 7.

gezählten Handschriften zu vier verschiedenen Gruppen gehören: e zu egj, f zu fir, osc$_2$ zur Hexapla und Gruppe dnpt! Warum wird es nun aber von HAUTSCH nicht erwähnt, daß ich es a. a. O. S. 20 mit 20 Stellen belegt habe, daß Chr dem Texttypus der Lektionarien folgt, der zu meiner Gruppe dnpt die engsten Beziehungen hat? Und damit komme ich zu einer Frage, die gerade im jetzigen Zustande der Rezensionenfrage gelöst werden muß: Steht es überhaupt fest, daß die Antiochener immer den ursprünglichen Text LUCIANs gebrauchen? Hat nicht E. NESTLE schon Sept. Studien IV S. 13 darauf hingewiesen, daß THEODORET in den Propheten den durch die aldina gegebenen Text zitiert und wird dieser jetzt nicht außer von FAULHABER und mir auch von PROCKSCH S. 64 als hexaplarisch angesehen und von dem lucianischen Text in den Propheten unterschieden? Wenn HAUTSCH mir entgegenhält, daß die äthiopische Übersetzung nicht zum Beweise herangezogen werden könne, „da es noch gar nicht feststeht, ob sie wirklich L-Text enthält", so kann ich ihm mit größerem Rechte entgegnen: Da es bewiesen ist, daß die Antiochener auch andere als LUCIANs Texte benutzen, so ist es falsch, lediglich auf ihr Zeugnis hin LUCIANs Text bestimmen zu wollen! Daß man nicht immer auf sicheren Wegen geht, wenn man auf den Zitaten der Antiochener seine Ansicht aufbaut, muß uns HAUTSCH selbst bestätigen. Denn während er S. 5 behauptet: Da sich das Zeugnis des HIERONYMUS für die übrigen historischen Bücher des AT bewahrheitet hat, so wird man gut tun, auch bei der Bestimmung des L-Textes des Oktateuch von dem Verhältnis der Hss zu den antiochenischen Vätern auszugehen, muß er S. 27 bekennen, daß das Urteil des HIERONYMUS doch nicht in dem Maße gelte, wie es gewöhnlich gewertet wird; die Lukianrezension sei bereits innerhalb der antiochenischen Schule durch die hesychianische Rezension beeinträchtigt! Meines Erachtens ist nicht von den Zitaten der Antiochener auszugehen, wenn man LUCIANs Rezension, soweit sie noch unbekannt, finden will, sondern zuerst hat man auf Grund der Septuagintahandschriften, wie ich es in meinen „Textkr. Studien" versucht habe, die verschiedenen Texttypen festzustellen, und dann zu prüfen, zu welcher der von den Alten genannten Rezensionen die noch heute erkennbaren Typen in Beziehung gesetzt werden können.

Was nun die Gruppe dnpt anlangt, so habe ich ZAW 1908 S. 21 Gründe dafür angeführt, daß ihr Text aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Bereiche von Antiochien-Konstantinopel stamme. Aber in dieser Gruppe liegt uns nicht der reine LUCIAN vor. Schon DE LAGARDE sagt von 44, daß diese Handschrift nicht auf gleicher Stufe

stehe mit 19 82 93 108, rechnet sie aber doch zur weiteren Verwandtschaft LUCIANS. HOLMES bestimmt sie als tetraplarisch und läßt den LUCIAN die Tetrapla benutzen. PROCKSCH rechnet die verwandte Handschrift 106 zu seiner vorhexaplarischen Gruppe (II), hat also für die Propheten altes Gut in ihr erkannt, wie ich für die Genesis. Und wenn ich für die Genesisperikopen darauf aufmerksam gemacht habe, daß der Text der alten Triodien zur Gruppe dnpt gehört, so hatte A. ZILLESSEN die Freundlichkeit, mir mitzuteilen, daß in den Jes. Perikopen die Lesarten des Triodiums von 1599 vor allem die von 62 147 und von 106 seien! Also auch in den Propheten bietet 106 und Gen. einen im Bezirk der Kirche von Konstantinopel offiziellen Text, der hexaplarische und lucianische Elemente[1] in sich trägt und von dem reinen LUCIAN 22 36 48 51 93 144 308 unterschieden werden muß. Wie in der neutestamentlichen Textkritik haben wir auch in der Septuagintaforschung mit zwei Rezensionen, die von Syrien bis Konstantinopel in Gebrauch waren, zu rechnen; wie sie sich zu einander verhalten, müssen spätere Untersuchungen klarstellen.

Was schließlich noch den Gebrauch des Namens κυριος ο θεος bei fir in der Genesis anlangt, den ich als lucianisch ansehe, so werde ich mich mit dem Widerspruch von HAUTSCH gegen meine Auffassung in einer größeren Abhandlung auseinandersetzen und in der Deutung der Randnotiz Δ. Ε. zu Gen 19 2 als Λουκιανου Εκδοσις bleibe ich bei meiner Auffassung, bis mir von HAUTSCH eine bessere Deutung vorgeschlagen wird.

[1] Vgl. hierzu PROCKSCH S. 76.

[Abgeschlossen am 6. Mai 1910.]

Psammetich II. in Palästina und in Elephantine.

Von Privatdozent Lic. Albrecht Alt in Greifswald.

Die politischen Vorgänge, die sich im letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer auf dem Boden von Palästina abgespielt haben, sind uns nur sehr unvollkommen bekannt. Das biblische Buch der Könige redet mit kurzen Worten von der Erhebung Ṣedekias, des letzten Königs von Juda, auf den Thron der Davididen und erzählt ausführlich von seinem und Jerusalems Untergang; die dazwischenliegenden Jahre hingegen übergeht es mit ein paar schematischen Angaben über Ṣedekias Alter und Herkunft, über Dauer und Art seiner Regierung[1]. Die klaffende Lücke, die bei dieser literarischen Darstellung bestehen bleibt, wird nun leider auch durch keine inschriftliche Nachricht aus den Nachbargebieten geschlossen: Nebukadnezars des Chaldäers umfangreiche Inschriften schweigen sich nach echt babylonischem Brauch über die politischen Ereignisse seiner Zeit völlig aus, und ebensowenig findet sich in den spärlichen ägyptischen Denkmälern aus jenem Jahrzehnt irgendwelche Bemerkung, die auf palästinische Dinge bezug hätte. Selbst HERODOT, der sonst so viele wertvolle Nachrichten über die Geschichte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. bewahrt hat, läßt uns hier im Stich. Lediglich den Prophetenschriften Jeremias und — in beschränkterem Maße — Hesekiels verdanken wir einigen Einblick in das bewegte politische Wechselspiel jener Zeit[2].

Ihre Angaben scheinen nun eine unerwartete Ergänzung und Beleuchtung zu erhalten durch eine an sich unscheinbare Notiz, die sich in einer kürzlich bekannt gewordenen ägyptischen Urkunde findet[3]. Das Schriftstück, um das es sich handelt, bildet seinem äußeren Umfang wie seinem inneren Gehalt nach den wertvollsten Bestandteil einer Gruppe von neun altdemotischen Papyrusurkunden, die in den antiken Ruinen bei der mittelägyptischen Ortschaft el-Hîbe[4] von Einheimischen gefunden

---

[1] 2 Kön 24 17—20 25 1ff. Vgl. den noch weiter verkürzten Bericht 2 Chr 36 11ff.

[2] Besonders Jer 27—29 Hes 12 17.

[3] Den ersten Hinweis auf sie verdanke ich einer gütigen Mitteilung von Herrn Geheimrat Professor Dr. ERMAN in Berlin.

[4] Die moderne Ortschaft liegt auf einer Nilinsel, die antiken Ruinen auf dem rechten Ufer, der Ortschaft Feschn gegenüber. Vgl. zur Ortslage Annales du Serv. des

und im Winter 1898/99 durch Lord Crawford käuflich erworben und nach Europa gebracht worden sind. Mittlerweile sind sie in die große John Rylands Library in Manchester übergegangen und im vorigen Jahre mit mehreren Gruppen jüngerer demotischer Papyri zusammen von F. Ll. GRIFFITH mustergültig veröffentlicht worden[1]. Die Urkunden von el-Hîbe oder Teuzoi — so umschreibt GRIFFITH den in ihnen gebrauchten altägyptischen Namen des Ortes — gehören auch inhaltlich zusammen: sie beziehen sich ohne Ausnahme auf Angelegenheiten einer und derselben Familie, die während einer Reihe von Generationen in Teuzoi wohnte und zeitweilig priesterliche Ämter an dem dortigen Amontempel[2] bekleidete. Offenbar entstammen die Urkunden dem Hausarchiv jenes Beamten- und Priestergeschlechts — ein Tatbestand, wie er ja z. B. auch bei den von SAYCE und COWLEY veröffentlichten jüdisch-aramäischen Urkunden aus Elephantine vorliegt.

Während nun die älteren acht unter jenen Papyri[3] einfache Geschäftsurkunden mancherlei Inhalts sind, stellt sich der jüngste und längste von ihnen — derjenige, auf den es uns hier ankommt — als eine umfangreiche Beschwerdeschrift dar, die ein Abkömmling des genannten Geschlechts, Peteêse mit Namen, unter der Regierung Darius' I., anscheinend bald nach dessen neuntem Jahre (512 v. Chr.), an die persische Oberbehörde[4] in Memphis eingereicht hat. Zu ihrer Abfassung sah sich Peteêse, wie er im Eingang berichtet[5], durch schwere Mißhandlungen veranlaßt, die er von seiten der Priesterschaft von Teuzoi erlitten hatte und für die ihm bei der persischen Regierung trotz aller Bemühungen keine hinreichende Sühne zuteil geworden war. Der Aufforderung des persischen Beamten folgend, sucht er nun seine Rechtsansprüche historisch zu begründen, indem er die wichtigsten Vorfälle aus der Geschichte der Beziehungen seiner Familie zu dem Tempel und den Priestern von Teuzoi mit großer Ausführlichkeit schriftlich darlegt[6]; zeitlich weit auseinander-

Antiqu. II (1901) 84ff. 154ff.; Egypt Explor. Fund Archaeol. Report 1901/02 4f. 1902/03 1ff.; GRENFELL and HUNT The Hibeh Papyri I (1906) 1ff.; BAEDEKER Ägypten 6 198.

[1] Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester. Manchester and London 1909; 3 voll. (im folgenden einfach mit „GRIFFITH" zitiert).

[2] Es ist derselbe von den Königen der XXII. Dynastie begründete Tempel, dessen heute fast ganz zerstörte Inschriften wahrscheinlich ein Duplikat zu der berühmten Scheschonkliste des Amontempels von Karnak enthielten; vgl. Ann. du Serv. II 155f.

[3] Zwei entstammen der Zeit Psammetichs I., sechs den Jahren Amasis'.

[4] Die Bezeichnung des obersten Beamten, mit dem es Peteêse zu tun hat, ist nicht ganz durchsichtig; wahrscheinlich ist der persische Satrap gemeint. Vgl. GRIFFITH III 61.

[5] IX 1 1—5 13 (Zählung nach GRIFFITH). [6] IX 5 13—21 9.

liegende Ereignisse aus den Regierungsjahren Psammetichs I., Psammetichs II. und Amasis' bringt er dabei ohne besondere Verbindung in eine chronologische Reihenfolge. Zum Schluß fügt er seiner Beschwerde noch die Abschriften mehrerer alter Urkunden an, deren Wortlaut Peteêses eigenen Bericht bestätigen soll[1].

Uns geht vor allem der mittlere Abschnitt jenes geschichtlichen Rückblicks an, der Abschnitt über Ereignisse aus der Zeit Psammetichs II[2]. Peteêse erzählt hier, im vierten Jahre des Pharao Psammetich Neferebrê (d. i. Psammetich II.) seien zu allen großen Tempeln Ägyptens Boten gesandt worden mit der Meldung: „Der Pharao zieht nach dem Lande Chor" und mit der Weisung, daß von den Tempeln Priester mit den Abzeichen(?) ihrer Götter zur Begleitung des Königs entsandt werden sollten. Von den Priestern von Teuzoi sei daraufhin des Erzählers gleichnamiger Großvater, der Amonprophet Peteêse, abgeordnet worden, und dieser habe auch wirklich den Zug nach Chor mitgemacht. Während seiner Abwesenheit sei sein Amt von den Priestern einem anderen übertragen worden, und er habe nach seiner Rückkehr nicht wieder in den Genuß seiner Rechte gelangen können, da der Pharao bald darnach krank geworden und gestorben sei.

Ist der hiermit verkürzt wiedergegebene Bericht Peteêses glaubwürdig, so lernen wir durch ihn ein bisher ganz unbekanntes Ereignis der politischen Geschichte kennen: einen Zug Psammetichs II. in seinem vierten Jahre — d. i. 590 v. Chr.[3] — nach Chor — d. i. Palästina[4]. Welcher Art dieser Zug war, wird von Peteêse mit keinem Worte angegeben; aber wir dürfen uns über dieses Schweigen durchaus nicht wundern. Dem Verfasser einer Beschwerdeschrift kommt es natürlich nicht im geringsten auf Mitteilungen aus dem Gebiet der politischen Geschichte an, nur die persönlichen Erlebnisse seiner Ahnen will er schildern; alles andere wäre für ihn und seine Zwecke nur störendes Beiwerk. Daß nach der Lage der Dinge ein Zug Psammetichs II. nach Palästina politischer und militärischer Natur gewesen sein muß, ist ohnehin klar.

Aber dürfen wir Peteêses Angaben überhaupt Glauben schenken?

---

[1] IX 21 10—25 9.

[2] IX 14 6—16 1; eine kurze Erwähnung derselben Vorgänge findet sich schon in der Einleitung 3 15—4 1.

[3] Zur Chronologie vgl. besonders BREASTED Ancient Records of Egypt IV §§ 984 f. Psammetich II. regierte von 594 oder 593 bis 588.

[4] Über die Bedeutung des Namens Chor (in den Inschriften des Neuen Reiches syllabisch geschrieben ḫ3 — 'rw) siehe W. M. MÜLLER Asien und Europa 148 ff.; GRIFFITH III 96 318.

Was seine Berichterstattung über Ereignisse der Zeit Psammetichs I. betrifft, so hat GRIFFITH gegen deren geschichtliche Treue berechtigte Bedenken geltend gemacht[1]; und so ist natürlich auch bei dem für uns in Frage stehenden Abschnitt die Möglichkeit nicht schlechthin von der Hand zu weisen, daß dem Verfasser Irrtümer und Schreibfehler unterlaufen sind oder daß er absichtlich eine falsche Darstellung gegeben hat. Allein bei ruhiger Erwägung des Sachverhalts wird man dieser logischen Möglichkeit keine allzugroße Wahrscheinlichkeit beimessen können. Gegen sie spricht schon die ganz nebensächliche und sozusagen unbetonte Art, in der jenes Psammetichfeldzugs Erwähnung geschieht; der Verfasser kann ihn nicht umgehen, aber er schenkt ihm, wie wir vorhin sahen, auch nicht mehr Beachtung, als bei seinen besonderen Zwecken erforderlich ist. Nach Tendenz klingen seine Worte jedenfalls gar nicht. Sodann besteht zwischen den von GRIFFITH mit Recht beanstandeten Erzählungen aus der Zeit Psammetichs I. und unserm Abschnitt doch in mehr als einer Beziehung ein beachtenswerter Unterschied. Dort handelt es sich um Fragen der Organisation, Titulatur und zeitlichen Reihenfolge gewisser Beamtenkategorien, also um Dinge, die sich nach 150 Jahren nicht mehr so leicht kontrollieren ließen, hier dagegen um ein einschneidendes Ereignis der großen Politik, das einfach zu erfinden der Verfasser einer Eingabe nicht wagen durfte, ohne sich der Gefahr sofortiger Entlarvung durch die Beamten der obersten Landesbehörde auszusetzen. Auch stand Peteêse zeitlich den Ereignissen des Jahres 590 nicht allzuferne; als er bald nach 512 seine Beschwerde schrieb, war er ein alter Mann[2], und wenn wir auch sein Geburtsjahr nicht genau kennen, so zeigt doch ein auf seinen Namen ausgestellter Kontrakt aus dem achten Jahre des Amasis (d. i. 562 v. Chr.[3]), daß er kaum sehr viel später als ein Jahrzehnt nach jenem Feldzug des Psammetich II. geboren sein wird. Was sein Großvater damals erlitt, war zudem für die Geschichte der ganzen Familie von so nachhaltiger Wirkung, daß wir wohl zu der Annahme berechtigt sind, die Erinnerung daran habe sich auf Sohn und Enkel vererbt[4].

Das gute Zutrauen zu Peteêses Bericht, das sich aus den eben angestellten Erwägungen ergibt, wird kaum erschüttert durch den Hinweis auf die Tatsache, daß in dem uns anderweit bekannten geschichtlichen Überlieferungsstoff keine direkte Bestätigung jener Angabe zu finden ist;

---

1 GRIFFITH III 72 ff., 106 f. 2 IX 1 14. 3 Pap. VIII.

4 Eine sorgfältige Abwägung der Wahrscheinlichkeitsgründe gibt GRIFFITH III 92 f.

eine solche fordern hieße von dem dürftigen Material, das uns zu Gebote steht, zuviel verlangen. Ja man wird im Gegenteil als ein weiteres Moment zu den aufgezeigten Stützen der Glaubwürdigkeit die Beobachtung hinzufügen dürfen, daß sich Peteêses Angabe sehr wohl in den Rahmen dessen fügt, was wir sonst über die politischen Bewegungen jener Zeit wissen. Ein Feldzug Psammetichs II. nach Palästina bedeutet nichts anderes als ein neues Glied in der langen Reihe von Versuchen der Pharaonen, die altererbten Ansprüche Ägyptens auf Südsyrien der vorderasiatischen Großmacht gegenüber zu erneuern und durchzusetzen; man denke — — um nur Angehörige der XXVI., saïtischen Dynastie zu nennen — an Psammetich I.[1], Necho[2], Apries[3]. Tritt nun noch Psammetich II. in die Reihe, so fehlt kein Glied mehr in der Kette, und die Tatkraft, mit der die Saïten die Grundsätze ihrer asiatischen Politik durchzuführen bestrebt waren, tritt nur noch deutlicher ins Licht. Eben dieser größere Zusammenhang der politischen Geschichte verleiht den vorhin beigebrachten Wahrscheinlichkeitsbeweisen für die Zuverlässigkeit Peteêses in dem fraglichen Punkte erst die rechte Krönung. Versuchen wir daher nun, seine Angabe unter Voraussetzung ihrer Glaubwürdigkeit dem Rahmen der uns sonst aus jener Zeit bekannten Ereignisse einzufügen.

Die letzte entscheidende Wendung in dem Schicksal Syriens und Palästinas vor Psammetichs II. Zeit war mit der Schlacht bei Karkemisch im Jahre 605 eingetreten: die kurze Herrlichkeit von Nechos Suprematie bis an den Euphrat ging damit zu Ende, Nebukadnezar ergriff als Erbe Assurs von der ganzen Provinz Besitz. Aber politische Ruhe trat daraufhin noch lange nicht ein; weder wollte der Freiheitsdrang der syrischen Kleinstaaten, der bei dem Zusammenbruch des assyrischen Großreiches von neuem entflammt war, so schnell erlöschen, noch war Ägypten bereit, seine alten Ansprüche auf asiatisches Gebiet ohne weiteres aufzugeben. Infolgedessen zeigen uns die nächsten zwei Jahrzehnte einen Ausbruch der politischen Gärung nach dem andern: einen allgemeinen syrischen Aufstand, den Nebukadnezar um 602 niederwirft[4], den Abfall des Jojakim von Juda, dem im Jahre 598 oder 597 die erste Deportation nach Babylonien folgt[5], eine Konspiration palästinischer Kleinstaaten um

---

[1] Herodot II 157. [2] 2 Kön 23 $_{29}$ ff. Herodot II 159.

[3] Jer 37 $_{5}$ ff. Herodot II 161.

[4] Nach einem keilinschriftlichen Fragment bei Winckler Keilinschr. Textbuch [2] 58. Vielleicht gehört auch 2 Kön 24 $_{1}$ hierher; vgl. Winckler KAT 3 278 und dagegen Kittel Gesch. d. Hebräer II [2] 549.

[5] 2 Kön 24 $_{10}$ ff.

594, die der Prophet Jeremia bekämpft[1], und schließlich die Erhebung Ṣedekias, die zur Zerstörung von Jerusalem 586 führt[2]. Daß bei all diesen Bewegungen Ägypten nicht unbeteiligt war, ist längst vermutet worden; die Analogie der Geschichte der Assyrerzeit legt eine solche Vermutung von vornherein nahe, und für das letzte der angeführten Ereignisse, für Ṣedekias Erhebung, haben wir in der Drohweissagung Hesekiels[3] und in dem erzählenden Bericht des Buches Jeremia[4] das unmittelbare Zeugnis einer ägyptischen Aktion. Bisher hatte man meinen können, erst Apries habe bei diesem Anlaß den Weg politischer Zurückhaltung verlassen, den sein Großvater Necho nach dem Tag von Karkemisch zu betreten genötigt war[5]; nun zeigt uns die Angabe Peteêses, daß Apries mit seinem tätigen Eingreifen in die asiatische Politik nur das Werk seines Vaters fortsetzte, daß schon Psammetich II. über die rein diplomatische Beteiligung wieder hinausgegangen war und sich persönlich in die syrischen Händel gemischt hatte.

Ob wir nun freilich Psammetichs Feldzug mit einem der aufgezählten Ereignisse in Palästina in unmittelbare Verbindung setzen dürfen, erscheint fraglich. Man könnte versucht sein, in ihm eine letzte Folge jener von Jeremia bekämpften Konspiration der Kleinstaaten zu sehen; aber der zeitliche Abstand der beiden Vorgänge ist doch reichlich groß, und vielleicht hat auch jene Konspiration gar keine weiteren Folgen gehabt[6]. Mit größerer Wahrscheinlichkeit läßt sich Psammetichs Zug mit Ṣedekias Abfall von Nebukadnezar in Zusammenhang bringen, etwa in dem Sinne, daß Psammetich durch seine Expedition den Anschluß — oder, ägyptisch gesprochen, die Unterwerfung — Ṣedekias und der übrigen Fürsten erzwang, oder auch so, daß Psammetichs Zug schon die Folge jenes Bündnisabschlusses war, den wir in Hes 12 werden und in Hes 17 vollendet sehen. Daß Nebukadnezar erst im Anfang des Jahres 587 zu energischen Maßnahmen gegen den nach dieser Auffassung schon im Jahr 590[7] geschaffenen Stand der Dinge schritt, darf uns nicht verwundern; auch in dem Bericht des Königsbuches steht ja die Angabe über Ṣedekias

---

[1] Jer 27 f.; die Umänderung des Datums von 27 1 nach 28 1 setze ich als allgemein anerkannt voraus (vgl. besonders KUENEN, hist.-krit. Einleitung § 54).

[2] 2 Kön 24 20b 25. [3] Hes 17 15ff. [4] Jer 37 5 11. [5] 2 Kön 24 7.

[6] Dies letztere wäre erwiesen, wenn Jer 51 59 zeitlich unmittelbar hinter Jer 27 f. gehörte und für das Verhalten auch der anderen Kleinstaaten typisch wäre — eine durchaus mögliche Annahme.

[7] Nach der Analogie der asiatischen Feldzüge des neuen Reiches dürfte man auch bei Psammetich II. an den Sommer als die Zeit seiner Expedition denken; vgl. BREASTED Äg. Zeitschr. XXXVII. (1899) 129.

Abfall von der Zeitbestimmung für den Beginn der Belagerung von Jerusalem deutlich getrennt[1], und wir wissen nicht, welche Unternehmungen Nebukadnezar in der Zwischenzeit durchzuführen hatte[2].

Sind wir aber berechtigt, Psammetichs Feldzug gerade auch mit der Geschichte des jüdischen Staatswesens zu verknüpfen, so wird es sich verlohnen, noch eine andere Überlieferung aus Psammetichs Zeit in Erwägung zu ziehen. Das einzige, was HERODOT außer einer halbgriechischen Anekdote[3] über ihn zu berichten weiß, ist das, daß er sechs Jahre regiert habe und daß er nach einem Feldzug gegen Äthiopien sogleich (μεταυτίκα) gestorben sei[4]. Dieser äthiopische Feldzug, der nach HERODOTs Angabe wohl im Jahre 589, also etwa ein Jahr nach der palästinischen Unternehmung stattgefunden hat, ist in den letzten Jahrzehnten oft besprochen worden; er bietet den wichtigsten Anhaltspunkt für die Datierung der griechischen und phönizischen Söldnergraffiti, die an einem der Kolosse von Abu Simbel in Nubien eingekritzelt sind[5]. Trotz aller Versuche, sie auf die Zeit Psammetichs I. zurückzuführen[6], wird man mit WIEDEMANN[7] und anderen diese Zeugnisse einer ägyptischen Expedition nach dem Süden dem Zuge Psammetichs II. zuschreiben müssen. Denn alles, was wir über das Verhältnis Psammetichs I. zu dem Reich der Äthiopen wissen, deutet auf die Aufrechterhaltung friedlicher Beziehungen zwischen den beiden Staaten hin, so vor allem die sog. Adoptionsstele der Nitokris, aus der hervorgeht, daß im neunten Jahre Psammetichs I. dessen Tochter Nitokris von dem „Gottesweib" des thebanischen Amon, der Schepenwepet, der Schwester Taharḳas, adoptiert und damit der friedliche Übergang der Thebais, des von jenem „Gottesweib" beherrschten geistlichen Fürstentums, aus der äthiopischen Oberhoheit in den Besitz der saïtischen Dynastie gewährleistet wurde[8], desgleichen auch die Reliefdarstellungen einer mit allerlei Schätzen aus Nubien heimkehrenden Flotte im Muttempel zu Karnak, bei denen man

---

[1] 2 Kön 24_{20}b neben 25_1.

[2] Als Analogie sei hier nur die Geschichte der Jahre 705—701 genannt; der syrische Aufstand, der doch sicher sofort nach Sargons Tod begonnen hatte, konnte von Sanherib erst nach mehreren Jahren niedergeworfen werden.

[3] HER. II 160.

[4] HER. II 161.

[5] C. I. G. 5126 (besser RÖHL I. G. A. 482). C. I. S. I 112.

[6] So besonders HIRSCHFELD Rhein. Museum N. F. XLII (1887) 209ff. Weitere Literatur bei LARFELD Griechische Epigraphik I (1907) 403.

[7] Rhein. Museum N. F. XXXV (1880) 364ff.

[8] Textausgabe von LEGRAIN Äg. Zeitschr. XXXV (1897) 16ff.; deutsche Übersetzung und Erklärung von ERMAN ebenda 24ff. Vgl. auch BREASTED Anc. Rec. IV §§ 935—958.

viel eher an friedlichen Austausch als an Krieg und Beute zu denken hat[1]. Die Steleninschrift aber, in der W. M. MÜLLER ein Zeugnis für einen sonst nirgends erwähnten Feldzug Psammetichs I. gegen Äthiopien gefunden zu haben glaubte[2], gehört, wie GRIFFITH erkannt hat[3], in Wirklichkeit Psammetich II. an, bestätigt also nur HERODOTs Überlieferung. Schließlich aber besteht WIEDEMANNs Nachweis[4] auch heute noch zu Recht, daß die Anwesenheit des Königs Psammetich in Elephantine, von der die längste unter den griechischen Inschriften von Abu Simbel redet, ihre Bestätigung in den Felseninschriften der Umgegend von Assuan findet, wenn man sie auf Psammetich II. bezieht, während Psammetich I. ebendort keine Inschrift hinterlassen hat[5]. Alles berechtigt uns zu der Annahme, daß zur Zeit Psammetichs I. in den Beziehungen zwischen Ägypten und Äthiopien eine gewisse Ruhe eingetreten war; das Äthiopenreich hatte in dem halben Jahrhundert von Pi'anchis erstem Vordringen nach Norden (um 720 v. Chr.) bis zu Tanutamons endgiltiger Vertreibung aus Ägypten (um 663) seine Stoßkraft erschöpft und sank immer weiter nach Süden zurück, die Dynastie der Saïten hingegen hatte zunächst in Ägypten Schwierigkeiten genug zu überwinden und suchte Anknüpfung im Norden, in Syrien und Griechenland[6]. Erst später kam es zu vereinzelten Zusammenstößen, unter denen unserer Kenntnis nach die Expedition Psammetichs II. die älteste ist[7].

Schon WIEDEMANN aber hat gesehen, daß eine Anspielung auf diese Expedition auch in der Stelle des viel jüngeren Aristeasbriefes vorliegt, die neuerdings durch die Entdeckung der jüdisch-aramäischen Papyri aus Elephantine zu unerwarteten Ehren gekommen ist[8]. Danach sollen schon

---

[1] Veröffentlicht von BENSON and GOURLAY The Temple of Mut in Asher Pl. XX bis XXII, pp. 46 257 370; vgl. GRIFFITH III 73.

[2] Egyptological Researches (Carnegie Instit. Public. 53) Pl. XII. XIII. p. 22f. MÜLLER hatte den Thronnamen des Königs in Zeile 4 (Pl. XII.) nfr-ib-r' mit dem ähnlich aussehenden Thronnamen Psammetichs I. w3ḥ-ib-r' verwechselt.

[3] GRIFFITH Catalogue III 320 und vorher schon Archaeol. Report 1906/07 43. Danach sind meine Bemerkungen in Israel und Ägypten 89 Anm. [1] und ebenso diejenigen KITTELs in Geschichte der Hebräer II [2] 527 Anm. 3 zu berichtigen.

[4] aaO. 366f.

[5] Vgl. die Denkmälerlisten bei W. M. FLINDERS PETRIE History of Egypt III 325 ff. 340f.

[6] Vgl. vor allem H. SCHÄFER Die aethiop. Königsinschrift des Berl. Museums (1901) 31 ff.; Klio IV (1904) 152f.

[7] Aus späterer Zeit kommen besonders der Zug des Äthiopenkönigs Harsijôtef um 549 bis Assuan (vgl. dessen große Inschrift Zl. 92 ff.) und des Kambyses verunglücktes Unternehmen im Jahr 525 (HERODOT III 17—25) in betracht.

[8] Aristeas ed. WENDLAND § 13; WIEDEMANN aaO. 369.

vor den mit den Persern nach Ägypten gekommenen Juden andere als Bundesgenossen dorthin entsandt worden sein, um mit Psammetich gegen den König der Äthiopen zu kämpfen. Da wir nun wissen, daß in Elephantine eine jüdische Gemeinde bestand, die schon vor der Perserzeit ihr eigenes Jahweheiligtum besaß und die noch in der Perserzeit militärischen Charakter trug, so werden wir in jener Angabe des Aristeasbriefes eine gute Überlieferung sehen dürfen. Sie auf die Zeit Psammetichs I. zu deuten, wie dies STEUERNAGEL will[1], haben wir aber nach den obigen Ausführungen keinen Anlaß und kein Recht; vielmehr werden wir durch Kombination des Palästinazuges Psammetichs II. und seines Äthiopenzuges zu einer neuen Anschauung geführt. Den Palästinazug vom Jahre 590 lernten wir vorhin mit großer Wahrscheinlichkeit als Anlaß oder Folge jenes „Bündnisses" zwischen Juda und Ägypten betrachten, das Hesekiel von der Ferne her bedrohte und das Ṣedekia und Jerusalem schließlich in den Untergang trieb; an dem Äthiopenzug vom Jahre 589 sehen wir durch Aristeas jüdische Krieger als Bundesgenossen beteiligt. Was liegt näher als die Vermutung, daß diese jüdischen Bundesgenossen ebenso durch jenes Bündnis in den äußersten Süden von Ägypten geführt wurden wie zwei Jahre später die ägyptischen Söldner nach Palästina zu ihrem vergeblichen Versuch, Jerusalem Entsatz zu bringen? In beiden Fällen hätten wir es demnach mit Erscheinungen zu tun, die in dem gleichen Faktum, Psammetichs Palästinafeldzug und Ṣedekias Anschluß an ihn, ihre letzte Wurzel haben.

Ist diese Kombination richtig, so erklärt sich vielleicht auch die vielbesprochene Gründung eines Jahweheiligtums in Elephantine noch etwas einfacher: sie hat dann möglicherweise erst stattgefunden, nachdem in Juda die entscheidenden Schläge gefallen waren, also um oder nach 586. Nun war für die jüdischen Söldner die Möglichkeit geschwunden, nach Ableistung ihres Dienstes in die Heimat zurückzukehren[2]; nun fühlten sie auch das Bedürfnis, sich in einer die Selbständigkeit ihrer Kolonie gewährleistenden Weise auf fremder Erde einzurichten. Jahwe hatte das Land verlassen[3], das Diasporaleben begann. Und eben dann, wenn die Sendung jüdischer Söldner nach Ägypten der Ausfluß eines politischen

---

[1] Theolog. Studien und Kritiken 1909 1 ff.

[2] Die Inschrift des Nesḥôr (zuletzt veröffentlicht von H. SCHÄFER Klio IV [1904] 155 ff.) aus der Zeit des Apries nennt unter den ausländischen Elementen der Besatzung von Elephantine ʿȝm, ḫȝnbw und śṯt „Syrer, Griechen und Asiaten"; die große Söldnerinschrift von Abu Simbel unterscheidet nur ἀλ(λ)ωγλώσ(σ)ους und Αἰγυπτίους.

[3] Hes 8 12.

Bündnisses war, verstehen wir auch am leichtesten, wie noch unter der Herrschaft von Pharaonen in dem fremden Einflüssen sonst so wenig zugänglichen Oberägypten ein fremder Kultus begründet werden konnte; königliche Vollmachten werden von Anfang an hinter der Gründung gestanden haben[1].

Es bedarf zum Schluß wohl keiner besonderen Hervorhebung dessen, daß die zuletzt gewagten Kombinationen stark hypothetischen Charakter an sich tragen. Den Anspruch aber werden wir wohl für sie erheben dürfen, daß sie in der Zusammenfügung sehr verschiedenartiger, gegenseitig ganz unabhängiger Quellen, auf der sie ruhen, ein Fundament besitzen, wie es andere bisher vorgetragene Meinungen nicht aufweisen können.

[1] Natürlich soll mit alledem die Möglichkeit späterer Verstärkung der Judengemeinde in Elephantine durch neue Zuzüge nicht ausgeschlossen werden; nur um Feststellung des Ausgangspunktes kann es sich handeln.

[Abgeschlossen den 4. August 1910.]

Das neue Fragment einer Sintfluterzählung und der Priesterkodex.

Vom Herausgeber.

Unter den nach Zehntausenden zählenden Inschriften, welche die Amerikanische Expedition der Universität von Pennsylvanien der verschütteten alten Tempelbibliothek in den Ruinenhügeln von Nippur enthoben hat, ist vor kurzem von H. V. HILPRECHT ein Text entdeckt worden, der ein Bruchstück einer alten Sintfluterzählung enthält, welche von den übrigen bisher bekanntgewordenen babylonisch-assyrischen Versionen abweicht. HILPRECHT hat von seinem Funde eingehenden Bericht erstattet, zuerst in englischer [1] und jetzt auch in deutscher [2] Darlegung.

Jede neue Version der Sintfluterzählung erweckt schon an sich das Interesse, und dies um so mehr, je älter dieselbe ist. Nun soll nach HILPRECHT das neue Fragment aus dem Ende des 3. Jahrtausends (zirka aus dem Jahre 2100) herrühren, also um ein beträchtliches älter sein als die beiden im 7. Jahrh. geschriebenen Nineve-Versionen, die allerdings, wie man weiß, Abschriften viel älterer Dokumente darstellen. Dazu kommt aber noch, daß diese neugefundene Nippur-Version nach HILPRECHT zu einer der beiden alttestamentlichen Versionen in besonders naher Beziehung stehen soll. Denn HILPRECHT konstatiert unter der Überschrift „Ergebnisse“ unter andrem S. 56 (engl. Ausg. S. 59), „daß die Übereinstimmung, die zweifellos zwischen Nippur- und Bibelversion vorliegt, sich auf denjenigen Bestandteil des Pentateuchs (Gen 6 13—20 7 11) erstreckt, den die alttestamentliche Kritik mit P. (Priesterkodex) bezeichnet und als ‚um 500 v. Chr. in Babylonien abgefaßt‘ anzusehen pflegt“. Diese Aufstellung, die wichtige Folgerungen nahelegt, muß das höchste Interesse der alttestamentlichen Wissenschaft hervorrufen; darum ist es geboten, sofort dem neuen Funde alle Aufmerksamkeit zu schenken, also aus der

---

[1] The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur. Philadelphia 1910. Die Schrift bildet in der großen Publikation The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania den Fasc. 1 von Bd. V der Serie D: Researches and Treatises.

[2] Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. Leipzig 1910.

Zurückhaltung herauszutreten, die sonst bei solchen neuen Entdeckungen dem Alttestamentler solange ziemt, bis die Assyriologen von Fach unter sich über dieselben einigermaßen einig geworden sind. Denn auch bei dem neuen Fragment bestehen noch manche offene Fragen, die noch gelöst werden müssen und deren Beantwortung vielleicht dem Fragment ein ganz anderes Gesicht verleiht. Auch wenn die Lesung HILPRECHTs sich als im großen Ganzen richtig erweist, so ist damit noch nicht gesagt, daß alle seine Ergänzungen der Lücken auf rechter Fährte sind[1] und daß wirklich, wie auch HOMMEL[2] annimmt, das neue Bruchstück wie die beiden biblischen Versionen die Herbeiführung der Flut und die Rettung aus der Flut auf dieselbe Gottheit zurückführt. Ebenso ist die Herkunft des Fragments aus dem 3. Jahrtausend noch nicht über jeden Zweifel erhaben, da namhafte Assyriologen und Forscher, wie A. T. CLAY[3], THEOPHILUS G. PINCHES[4], GEORGE A. BARTON[5], geneigt sind, eher an die Kassitische Periode im 2. Jahrtausend zu denken. Aber, wie gesagt, wir müssen hier eine Ausnahme machen und dürfen nicht warten, bis die Assyriologen alle diese Fragen gelöst haben.

Das aus 14 Zeilen, wovon die erste und die letzte Zeile aber als bis auf ganz minime Reste abgebrochen nicht in Betracht kommen, bestehende Fragment lautet in der von HILPRECHT S. 60—62 gegebenen Übersetzung folgendermaßen:

Z. 2: . . . . „ich will lösen“
Z. 3: . . . . „soll vertilgen alle Menschen miteinander“;
Z. 4: . . . . . . „Leben (?), bevor die Flut hereinbricht“,
Z. 5: . . . . über] „so viele ihrer sind, will ich bringen Vernichtung, Zerstörung, Zermalmung“.
Z. 6: . . . . . . „baue ein großes Schiff und“
Z. 7: . . . . . „gesamte Höhe soll sein sein Bau“,
Z. 8: . . . . „es soll sein ein Hausboot, tragend was gerettet wird von Leben“.
Z. 9: . . . . . „mit einem starken Dach bedache es,“
Z. 10: [. . . . soll sein das Boot], „das Du bauen sollst“.
Z. 11: . . . . . . „die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels“
Z. 12: . . . . „anstatt einer Anzahl“;
Z. 13: . . . . „und die Familie“ . . . .

Man wird — immer die Richtigkeit der Übersetzung vorausgesetzt —

[1] Vgl. JOHN DYNELEY PRINCE and FREDERICK A. VANDERBURGH, The New Hilprecht Deluge Tablet in AJSL XXVI, No. 4 (Juli 1910), S. 303—308.

[2] S. ET XXI, No. 8 (Mai 1910), S. 369. [3] S. ET aaO. S. 367.

[4] S. ET aaO. S. 368. [5] S. ET XXI, No. 10 (Aug. 1910), S. 504—507.

zugeben müssen, daß dieser Nippur-Text von einer großen Flut und zwar nicht bloß von einer außerordentlichen Flußüberschwemmung, sondern von der sogenannten Sintflut handelt. Die Vernichtung aller Menschen miteinander und der Bau eines großen Schiffes zur Aufnahme der zu rettenden Lebewesen reden doch eine zu deutliche Sprache. Dagegen ist es schwer einzusehen, warum diesem fragmentarischen Texte eine größere Übereinstimmung mit der Version des Priesterkodex als derjenigen des Jahwisten zugeschrieben wird, auch wenn man sich sofort daran erinnert, daß der Auftrag Elohims an Noah, ein Schiff zu bauen, in der Genesis nur in der Version des Priesterkodex wiedergegeben ist. Es ist doch kein Zweifel, daß der Jahwist diesen Auftrag in seiner Darstellung auch enthalten haben mußte und daß seine Version nur zugunsten derjenigen von PC vom Redaktor ausgelassen wurde. Von den charakteristischen Eigentümlichkeiten des PC — und diese müßten den Ausschlag geben — entdeckt man aber jedenfalls bei der ersten Betrachtung dieser neuen Version, sowie sie vorliegt, nichts. Etwas anders lautet das Urteil erst, wenn man die von HILPRECHT vorgeschlagenen Ergänzungen mit beachtet. Aber die große Frage bleibt eben die, ob diese Ausfüllungen der Lücken berechtigt sind oder nicht.

Doch HILPRECHT findet bereits im unergänzten Texte Gründe für seine Behauptung der Übereinstimmung der Nippur-Version mit P, und diese sind darum zuerst zu prüfen. HILPRECHT stellt auf S. 53 ff., wo er die „wesentlichsten Berührungspunkte zwischen P und der Nippur-Version" aufzählt, voran: „Die in Z. 6—10 der Nippur-Version gegebene Reihenfolge einzelner Instruktionen ist, soweit erhalten, genau dieselbe als in Gen 6 14—16 (P). Das kann von keiner andern Version behauptet werden". Aber ein Vergleich mit der jahwistischen Version ist ja ausgeschlossen, weil, wie angegeben, dieser Teil derselben fehlt. Und dann ist die Reihenfolge doch rein die natürliche, so daß ein irgendwie sicherer Schluß auf näheren literarischen Zusammenhang darauf nicht zu bauen ist. Zudem ist doch zu erwähnen, daß Z. 8 in PC keine Parallele hat, da die Reihenfolge in PC (Gen 6 15 16) nur für Z. 7 und 9 in Betracht kommt, und daß auch Z. 10 zu fragmentarisch erhalten ist und zu viele Deutungen zuläßt, als daß sie mit dem Schluß von Gen 6 16 gleichgesetzt werden dürfte. Die Übereinstimmung in der Reihenfolge geht aber überhaupt in die Brüche, wenn man nicht nur Z. 6—10, sondern das ganze Fragment ins Auge faßt. Nach HILPRECHTs eigener Aufstellung (S. 60—62) entspricht dem Inhalte desselben PC in der Reihenfolge: Gen 7 11 6 13 18 17 14 15 16 19 20 18^{b}.

Ähnliches gilt von dem zweiten Berührungspunkte, den HILPRECHT anführt: „Unter den in Z. 7 erhaltenen Bezeichnungen für die Dimensionen der Arche steht die ‚Höhe‘ an letzter Stelle, genau wie in P., Gen 6 15“ [1]. Denn daß man bei den Anleitungen zu der Errichtung eines Baues die Höhe zuletzt angibt, ist ganz natürlich, und wiederum fehlt der Paralleltext des Jahwisten zu einer Vergleichung.

Auch die weitere Parallele, daß das Fragment Z. 9 und der Priesterkodex Gen 6 16 die Anfertigung eines Daches gebieten, kann irgend etwas für die nähere Verwandtschaft der Nippur-Version und des PC nicht beweisen. Auch der Jahwist kennt eine Bedachung der Arche, s. Gen 8 13, und daß der Befehl an beiden Orten, im Fragment und im PC, „ähnlich einfach, rein sachlich“ gehalten ist, kann doch nur natürlich erscheinen. Daß übrigens das Fragment die längst von verschiedenen Alttestamentlern dem צֹהַר gegebene Bedeutung „Dach“ empfiehlt, ist bereitwilligst anzuerkennen.

Wenn ferner darauf hingewiesen wird, daß beide Versionen die Vögel unter den Tieren der Arche erwähnen, so soll das wohl auch nach HILPRECHT nicht entscheidend sein, da er in Klammern anmerkt, daß sie sich auch beim Jahwisten finden. Ebenso wird er dem Umstand kein großes Gewicht beimessen, daß die Nippur-Version in Z. 5 und der PC in 6 13 und 6 17 zur Bezeichnung der von der Flut angerichteten Vernichtung sich einer Häufung von Synonymen bedienen.

Das Hauptgewicht der Beweisführung HILPRECHTs ruht schließlich darauf, daß er in der Nippur-Version das für den PC charakteristische Wort *mîn* in demselben Zusammenhange Z. 12 und PC Gen 6 20 findet. Er liest nämlich Z. 12 *ku-um mi-ni*, das er mit *anstatt einer Anzahl* übersetzt, und faßt das Gen 6 20 gebrauchte לְמִינֵהוּ resp. לְמִינָהּ nun in der Bedeutung: *statt einer Anzahl davon.* Wäre das alles richtig, so müßte eine gewisse Verwandtschaft des Nippur-Fragments mit PC zugegeben werden, nämlich der Gebrauch des für PC charakteristischen Wortes מִין, das außer in PC Gen 1 11 12 21 24f. 6 20 7 14 Lev 11 14—16 19 22 29 nur noch Dtn 14 13—15 18 Hes 47 10 im AT vorkommt, sich aber auch in JSir 13 15f. 43 25 und dann häufig im späteren Hebräisch, im Aramäischen und Syrischen findet, also der späteren hebräischen Literatur angehört. Aber in dieser Aufstellung HILPRECHTs ist nun alles fraglich, ja was in Bezug auf das AT gesagt ist, entschieden unrichtig. Es

[1] Genauer wäre zu sagen: „Die Angabe über die ‚Höhe‘ der Arche steht am Schlusse, wie in Gen 6 15“. Andere „Bezeichnungen für die Dimensionen“ sind ja nicht erhalten.

dürfte schon, auch wenn מִין wirklich *Anzahl* bedeutete, מִינֵהוּ nicht *eine Anzahl davon* übersetzt werden, sondern nur *seine Anzahl.* Dann ist es trotz aller Mühe, die sich HILPRECHT mit Heranziehung von Beispielen, wie אִישׁ אִישׁ לַמַּטֶּה Num 1 4 *je ein Mann auf den Stamm, ein Mann für jeden Stamm* gibt, nicht berechtigt, לְ, hier im Unterschied von Gen 1, die Bedeutung von *anstatt* zuzuschreiben. Endlich aber ist sehr viel verlangt, wenn statt der in den Zusammenhang durchaus passenden Bedeutung *Art* dem מִין die sehr fragliche Bedeutung *Zahl* gegeben werden soll. Man bedenke doch, wie nichtssagend es wäre, wenn Gen 6 20 verstanden werden wollte: *Von den Vögeln statt einer Zahl davon* (oder *statt ihrer Zahl*) *sollen zwei zu dir in die Arche eingehen, damit sie am Leben bleiben,* gegenüber dem Sinn, den die Stelle wirklich hat: *Von den Vögeln je nach ihrer Art sollen zwei zu dir in die Arche eingehen* ...... Alle Vogelarten sollen erhalten bleiben, nicht nur zwei Vertreter der ganzen Vogelwelt. Und was die Etymologie von מִין betrifft, so ist es viel natürlicher an einen Stamm מין (מון) zu denken als an מָנָה, *zählen,* da sich die Bedeutung von *Art, Species,* die מִין im AT hat, und von *Sektierer,* den es später bezeichnet, nicht von מָנָה, *zählen,* sondern sehr wohl von dem im Arabischen erhaltenen Verbum مان (يمين) *furchen, spalten* (vgl. مان الارض اذا شقّها للزراعة) als eine *Abspaltung* herleiten läßt. Ist somit die Behandlung der alttestamentlichen Parallele für Z. 12 sehr zu beanstanden, so ist selbst der Text der keilschriftlichen Stelle nicht sicher und seine Übersetzung noch weniger. Es ist nicht gewiß, daß mit HILPRECHT in *ku-um mi-ni* abzutrennen ist (— andere Assyriologen machen andere Vorschläge —), und demgemäß bleibt die Übersetzung *anstatt einer Anzahl* noch zweifelhafter.

Nimmt man auch als wahrscheinlich an, daß *mi-ni* zu lesen sei, so beruht die nähere Beziehung der Nippur-Version zu dem Priesterkodex lediglich auf dem Gleichklang von *mi-ni* und מִין, der aber auf alle Fälle viel zu schwach ist, um die These HILPRECHTs zu tragen. Erst die Ergänzungen der Lücken, namentlich der Lücke in dieser Zeile 12, durch HILPRECHT ändern die Sachlage. Darum kommt alles darauf an, ob diese Ergänzungen so, wie sie HILPRECHT gibt, notwendig sind. Zu Z. 2 „*ich will lösen*" ergänzt er als Objekt „*die Grenzen von Himmel und Erde*", was (wie HILPRECHT selbst erwähnt) an die Vorstellung von PC erinnern würde, daß bei der Sintflut die Quellen des Ozeans aufbrachen und die Fenster des Himmels sich auftaten (Gen 7 11). Aber eine Nötigung zu dieser Ergänzung liegt nicht vor, am allerwenigsten in dieser speziellen Form. Zu dem Verbum „*ich will lösen*" könnte

auch ganz anderes Objekt sein. Ebenso sind die Ergänzungen zu den folgenden Zeilen, die dem Sinn nach das Richtige treffen mögen, nicht entscheidend. In Z. 3 wird „*einen Flutstrom will ich machen und er*" gesetzt vor „*soll vertilgen alle Menschen miteinander*", in Z. 4: „*aber du suche L(eben)*" vor „*(L)eben, bevor die Flut hereinbricht*", und in Z. 5 „*denn über alle lebenden Wesen*" vor „*so viele ihrer sind*". Fraglicher mag die Ergänzung des Verbums „*in dasselbe bringe*" in Z. 11 vor „*die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels*" sein. Nun aber bringt die Ergänzung zu Z. 12 ein Charakteristikum von PC herein, wenn hier „*und das Gewürm, zwei von jedem*" dem „*anstatt einer Anzahl*" vorgesetzt wird; denn der Priesterkodex macht bekanntlich in der Sintfluterzählung keinen Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren und läßt von allen Arten je zwei in die Arche hineingehen. HILPRECHT hält sich hierzu für berechtigt auf Grund seiner Annahme, daß im allgemeinen eine Übereinstimmung zwischen dem Fragment und PC vorliege, und auf Grund seiner Fassung von *ku-um mi-ni* = „*anstatt einer Anzahl*". Ist aber die Annahme einer Übereinstimmung, wie oben gezeigt wurde, hinfällig, so könnte auch, wenn „*anstatt einer Anzahl*" als richtig betrachtet werden dürfte, die Einschiebung von „*zwei von jedem*" lange noch nicht für sicher gelten: warum sollten nicht zwei Kategorien unterschieden oder eine ganz andere Zahl zu vermuten sein? Da jedoch „*anstatt einer Anzahl*" selber auch unsicher ist, kann am Anfang von Z. 12 ganz andres zu ergänzen sein und die Zeile ganz andres haben sagen wollen.

Man sieht, die neue Nippur-Version ist keineswegs geeignet, um zu einer Revision der in der kritischen Schule gewonnenen Anschauungen vom PC zu veranlassen. Selbst wenn die Ergänzung der Zweizahl und die Fassung von Z. 12 durch HILPRECHT zufällig das Rechte träfe, so würde das kritische Urteil über die Entstehungszeit des PC nicht umgestoßen, ist es doch längst bekannt, daß der gelehrte Verfasser des PC auch altes Material verwertete, trotzdem seine Anschauung vom Verlauf der alten Geschichte und von der stufenweisen Entstehung der israelitischen Religion eine völlig neue ist.

Ist also die These von der Übereinstimmung des neuen Fundes mit dem PC und die in derselben nahegelegte Schlußfolgerung abzulehnen, so behält die glückliche Entdeckung HILPRECHTS einen hohen Wert: Das Nippur-Fragment gibt eine neue Version oder doch eine Variante oder mindestens, wie schon vermutet worden ist, eine abgekürzte Inhaltsangabe der altbabylonischen Sintfluterzählung.

[Abgeschlossen den 19. August 1910.]

Zu den hebräischen Bibeln von Ginsburg und Kittel.

Von Professor D. Eb. Nestle in Maulbronn.

Amicus Plato, magis amica veritas.

Unter der Überschrift „Ben Chajjim und Eb. Nestle“ verbraucht Prof. KITTEL 11 Seiten der ZAW zur Antwort auf die 1 3/4 Seiten, die ich S. 153 f. vorgelegt hatte. Ich kann kürzer sein:

1. Mit Beziehung auf die BHK habe ich die Freude und den Schmerz, zu konstatieren, daß während in den Prolegomena und den buchhändlerischen Ankündigungen gesagt war, ihr Text ruhe auf dem eigens für sie mit peinlichster Genauigkeit verglichenen massoretischen Musterkodex, jetzt zugegeben wird, der Auftrag an KAHAN habe nur dahin gelautet, BEN CHAJJIM gelegentlich der zweiten Korrektur zur Kollation heranzuziehen, und sei von ihm dahin aufgefaßt worden, lediglich die zur Herübernahme in die BH in Frage kommenden Stellen zu notieren; eine eigentliche Kollation habe er nicht vorgenommen.

Damit ist zugegeben, daß der Text der BHK einen selbständigen Wert nicht in Anspruch nehmen kann; daß der Apparat sehr verdienstlich und bequem sei, soweit seine Angaben nicht falsch, unvollständig oder irreleitend seien, habe ich nie bestritten; siehe z. B. Exp. Times Apr. 1909 = Trin. Bible Soc., Quart. Rep. Oct. 1909.

2. Aber nun das Neue: „Ben Chajjim und Eb. Nestle“. Alles, was KITTEL über meine Mitverantwortlichkeit an GINSBURGs Bibel schreibt, ist hinfällig und schon durch die von ihm in der Nachschrift S. 238 angeführte Literatur widerlegt.

In The Expository Times vom April 1909 habe ich mitgeteilt: nach dem Kopenhagener Orientalistenkongreß Herbst 1908 sei mir zufällig ein Exemplar der dort ausgeteilten Genesis zu Gesicht gekommen; ich hätte sofort darin viele Fehler gefunden, auf dies hin angeboten, die Fortsetzung durch meine Schüler korrigieren zu lassen, denen ich 20 Pfennige für den Fehler verspreche. Dies Angebot sei angenommen worden, ich hätte aber nichts mehr von der ganzen Sache gehört, bis mir am 26. Jan. 1909 zwei fertige Exemplare des Pentateuchs zugingen. Das veröffentlichte ich dort, weil mir gleichzeitig die Einsendung in die Times vom 27. Jan. zu Gesicht kam, es sei, um Korrektheit für GINSBURGs Ausgabe zu sichern, die Hilfe von STRACK, KAHAN und mir als proofreaders obtained worden. Natürlich habe ich sofort auch schriftlich gegen diese unglückliche Formulierung protestiert. Mein öffentlicher Protest ist der

genannte, auch von KITTEL nachträglich angeführte Aufsatz der ET vom April 1909, und trotzdem macht mich KITTEL noch im Juli 1910 sogar für den Pentateuch mitverantwortlich. Es ist unbegreiflich, daß nachdem ihm nachträglich die wirkliche Sachlage bekannt wurde, er seinen Artikel nicht kassierte, zum mindesten änderte!

3. Aber auch alles, was KITTEL über den Jesaja von „Ginsburg-Nestle" sagt, und die Frage, die er aus diesem Anlaß an mich richtet, ist völlig aus der Luft gegriffen. Bei Jesaja habe ich — nicht einmal von Anfang an — nur die vierte oder fünfte Korrektur gelesen; für den Gebrauch oder Nichtgebrauch von BEN CHAJJIM bin ich völlig unverantwortlich. Erst von dem noch nicht ausgegebenen Jeremias ab gestalteten sich meine Beziehungen zur Ausgabe anders. STRACKs Mitarbeit hörte auf, und ich übernahm die Kollation von BEN CHAJJIM und die Lesung der zweiten und vierten Korrektur. Aber auch jetzt noch habe ich bei der Gestaltung des Textes und der Noten nichts zu entscheiden; ich bin in einem Sinne „Mietling" wie KAHAN und nichts weiter, nehme aber als solcher auch für mich das Bibelwort in Anspruch: non laedas servum in veritate operantem
neque mercenarium dantem animam suam.

4. Ebenso unbegründet ist, was KITTEL als Tatsache ausschreibt, daß ich seit Jahren und bei verschiedenen Gelegenheiten die hohen Vorzüge von GINSBURGs Ausgabe zu rühmen nicht müde werde. Außer dem einen Artikel in den ET, in welchem ich gegen meine Erwähnung als proofreader protestierte, habe ich, meines Erinnerns, nichts über diese Bibel gedruckt, und KITTEL selbst führt nur eine „schriftliche" [!] Äußerung von mir an, daß die Ausgabe an Schönheit und Korrektheit alle bisherigen übertreffen solle; es sei ihm nicht bekannt, daß ich meine Leser [!] inzwischen anders belehrt hätte. Auf eben diese schriftliche Äußerung kommt KITTEL am Schlusse seines Artikels noch einmal zurück, um mich durch meine warme Empfehlung des Werks für seine Beschaffenheit mit verantwortlich zu machen. Jedes Wort des Protestes hiegegen wäre zu viel.

5. Nur ein Wort noch über den Wert des textkritischen Apparats in GINSBURGs Ausgabe. KITTEL hat in seiner Anzeige (ThLbl 1910 15) denselben sehr gering angeschlagen, seine Hauptbedeutung gar nicht namhaft gemacht. Eine kleine Vergleichung wird den Wert ins Licht stellen. Der Text unsrer hebräischen Bibeln hat etwa den gleichen Wert, wie der textus receptus des Griechischen Neuen Testaments, oder der offizielle Text der lateinischen Vulgata von 1592. Wie vor dem Er-

scheinen des großen Apparats von WORDSWORTH-WHITE von den Tausenden, die diesen lateinischen Text benutzten, niemand ahnen konnte, daß er an einzelnen Stellen Lesarten bietet, die von keiner einzigen alten Handschrift bezeugt sind, so und noch hilfloser standen und stehen die meisten dem hebräischen Text gegenüber. Denn die Variantensammlungen von DE ROSSI und KENNIKOTT sind in den wenigsten Händen; die Ausgabe von BOOTHROYD (Pontefract, in 2 Bänden), die am unteren Rand die Handschriften anführt, ist bei uns so gut wie unbekannt. Niemand wußte daher bis jetzt und weiß es auch bei Benutzung von KITTEL bei vielen Stellen nicht, wie es mit der Bezeugung des Textes steht, den er vor sich hat; das kann er aus der Benützung des GINSBURGschen Apparats lernen, auch wenn derselbe meinem Ideal und KITTELs Kritik nicht entspricht. Aus einer Vergleichung des GINSBURGschen Apparats mit KITTELs Text kann sich jedermann überzeugen, daß KITTEL an einzelnen Stellen gegen BEN CHAJJIM Lesarten beibehalten, an andern solche aus BEN CHAJJIM aufgenommen hat, die in den von GINSBURG verglichenen Handschriften — und darunter sind die ältesten bis jetzt bekannten, und sind Handschriften der verschiedensten Schulen — so gut wie gar nicht bezeugt sind. Einen solchen Apparat nennt man dann wertlos; und umgekehrt einen solchen Text nennen sachunverständige Kritiker die einzige Ausgabe, die man jetzt benützen dürfe. Sapienti sat. [Abgeschlossen am 5. August 1910.]

Schlußwort des Herausgebers.

Es kann nicht die Aufgabe des Herausgebers sein, den geschätzten Mitarbeitern mit Zustimmung oder Ablehnung ins Wort zu fallen, da sie ja selber für ihre Beiträge die Verantwortung zu tragen haben. Darum habe ich mich in der Kontroverse zwischen NESTLE und KITTEL (siehe S. 153 f. und 229—239) jeder Einmischung enthalten und selbst ohne peinliche Nachprüfung ihre Beiträge aufgenommen, auch in der Darstellung jedem seine Eigenart unbeanstandet gelassen, in der zuversichtlichen Annahme, daß die Leser dieser Eigenart das richtige Verständnis entgegenzubringen wissen. Trotzdem ich hoffen darf, in dieser Annahme mich nicht getäuscht zu haben, muß ich jetzt, da die sachliche Kontroverse zu Ende geführt und jeder Leser über die Textausgaben von KITTEL und GINSBURG in ihrem Verhältnis zu BEN CHAJJIM hinlänglich orientiert ist,[1] zu ein paar Schlußbemerkungen das Wort ergreifen.

[1] Nachträglich teilt mir KITTEL noch mit: „Dem auf S. 229 Ausgeführten kann ich nunmehr, nachdem ich in den Ferien Gelegenheit hatte, mit Herrn KAHAN ein-

Ich habe nämlich, was ich leider bei der Einsendung von KITTELs Nachschrift vom 3. Juli 1910 (S. 238/239) unterließ, inzwischen den darin S. 238 erwähnten Aufsatz NESTLEs in The Expository Times XX (1908/9) S. 313—315: The New Hebrew Bible of the British and Foreign Bible Society noch einmal gelesen und sehe mich deshalb nun genötigt, zweierlei zu konstatieren, was auch nach NESTLEs kurzen Ausführungen (S. 304ff.) nicht überflüssig sein dürfte:

1. Für den Pentateuch GINSBURGs ist die von KITTEL S. 239 festgehaltene Bezeichnung GINSBURG-NESTLE, auch mit einem Fragezeichen, nicht zu rechtfertigen. Denn der soeben erwähnte Aufsatz NESTLEs in ET führt den strikten Nachweis, daß NESTLE bei der Ausgabe von GINSBURGs Pentateuch in keiner Weise, auch nicht als proofreader beteiligt war. Sodann geht aus dem Aufsatz deutlich hervor, daß NESTLE sich mit der neuen Ausgabe nicht identifiziert hat, sondern sie nur, was den Text betrifft, als die typographisch schönste und, was den Apparat angeht, als in Hinsicht auf die Fülle der aus Handschriften und Versionen gesammelten Varianten bis dahin unerreicht erklärt.

2. Der dem Satz I do not even care about these minutiae S. 239 von KITTEL gegebene Sinn entspricht nicht dem Zusammenhang. Nach diesem will NESTLE vielmehr sagen, daß ihm Varianten in Akzenten und Metheg, ja selbst in Bezug auf scriptio plena et defectiva als gleichgültige minutiae erscheinen im Vergleich mit der viel wichtigeren höheren Textkritik; denn nach NESTLE beginnen, wie er im Zusammenhang fortfährt, die wirklichen Schwierigkeiten erst, wenn alle diese „Minutien" beachtet worden sind, und dabei wird von ihm ausdrücklich erklärt: For the student, the apparatus of Kittel and of Haupt is much more useful (s. ET S. 315b).

Als Resultat der Auseinandersetzungen von NESTLE und KITTEL läßt sich nach allem hinstellen: Beide Ausgaben (die von KITTEL und die von GINSBURG) sind weder im Text noch im Apparat vollkommen; aber die typographische Ausstattung des Textes in der GINSBURG-Bibel ist schöner, der Apparat in der KITTEL-Bibel dagegen für den Studenten viel nützlicher. Und damit dürfte die Kontroverse der beiden Freunde zu ihrem Abschluß gelangt sein.

---

gehende Rücksprache zu nehmen, hinzufügen, daß ich mich überzeugt habe, daß Herr K. vollen Grund hatte, seine Aufgabe so zu fassen, wie er es tat. Der von ihm eingeschlagene Weg war sogar (wie auch die notwendige Untersuchung der Beschaffenheit von 𝔅 gelehrt hat), entgegen meiner früheren Auffassung der tatsächlich richtige." [Nachtrag bei der Korrektur.]

Bern, den 12. August 1910.

Karl Marti.

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

ALBRECHT, KARL, Register zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band I bis XXV 1881—1905 hrsg. in Verbindung mit mehreren Mitarbeitern. Gießen 1910. VII, 256 S. 8°.

† DUFF, A., History of Old Testament Criticism. London 1910. 158 S. 8°.

EERDMANS, B. D., Uit de literatuur over het O. T., s. ThT 1910, 4, S. 337—361.

SELLIN, E., Einleitung in das Alte Testament [= Evang.-Theol. Bibliothek hrsg. von Prof. Lic. B. BESS. 2. Bd.]. Leipzig 1910. XV, 153 S. 8°.

† SÖDERBLOM, N., Vom übernatürlichen Ursprung kanonischer Bücher, s. Rel. u. Geistkult. 1910, 3, S. 247—254.

† WIENER, H. M., ‚Priests and Levites': the Fourth Chapter of Wellhausen's Prolegomena, s. BS Juli 1910, S. 486—539.

2. Text und Übersetzungen.

BARNES, W. E., The Peshitta Version of 2 Kings, s. JThSt XI No. 44 (Juli 1910), S. 533—542.

KAUTZSCH, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit BUDDE, GUTHE, HÖLSCHER, HOLZINGER, KAMPHAUSEN, KITTEL, LÖHR, MARTI, ROTHSTEIN und STEUERNAGEL übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Band II (Prediger 1, 1—I Chr. 7, 49), S. 385—512. Tübingen 1910.

MARGOLIS, MAX L., Complete Induction for the Identification of the Vocabulary in the Greek Versions of the Old Testament with its Semitic Equivalents: Its Necessity and the Means of obtaining it, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 301—312.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK und VOLZ. 5. Lieferung: GUNKEL, Die Urgeschichte u. die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis u. in die Sagen des 1. Buches Mosis, Bg. 1—5. Göttingen 1910. S. 1—80. Gr. 8°.

YORK, H. C., The Latin Versions of First Esdras, s. AJSL XXVI, No. 4 (Juli 1910), S. 253—302.

3. Altes Testament und Altertum.

DHORME, P., Les pays bibliques et l'Assyrie (*suite*), s. RB 1910 Nr. 3 (Juli) S. 368—390.

FRIES K., Šušanna, s. OLZ 13. Jahrg. Nr. 8 (Aug. 1910), Sp. 337—350.

† HAUSER, P., Les Grecs et les Sémites dans l'histoire de l'humanité. Paris 1910. XV, 509 S. 8°.

JENSEN, P., Moses Jesus Paulus Drei Varianten des babylon. Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage u. ein Appell. 3. abermals bereich. Aufl. Frankf. a. M. 1910. 64 S. 8°.

† KIRCHNER, A., Die babylonische Kosmogonie u. der bibl. Schöpfungsbericht. Ein Beitrag zur Apologie des bibl. Gottesbegriffes (Alttest. Abhandl. Hrsg. v. J. NIKEL. III. Bd. 1. Heft). Münster 1910. IV, 76 S. Gr.-8°.

KLAUBER, E., Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit (LSS V, 3). Leipzig 1910. VI, 128 S. 8°.

KOHLER, J., u. A. UNGNAD, Hammurabi's Gesetz. Band IV: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Fortsetzung). Leipzig 1910. VI, 99 S. Lex.-8°.

† KÖNIG, E., Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt III, s. NKZ 1910, 6, S. 437—457.

† KUGLER, F. X., Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgesch. Tatsachen. Münster 1910. XX, 166 S. mit 7 Abbild. Gr.-8°.

† LANDERSDORFER, P. S., Die Bibel u. die südarabische Altertumsforschung. 1. u. 2. Aufl. [= Bibl. Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert, hrsg. von J. NIKEL u. J. ROHR. III. Folge. 5. u. 6. Heft]. Münster i. W. 1910. 72 S. Gr.-8°.

† LANGDON, S., Relation between Canaan and Babylonia in the Hammurabi Epoch, s. Exp Aug. 1910, S. 128—147.

PRINCE, J. DYNELEY, The Name Hammurabi, s. JBL XXIX (1910), 1, S. 21—23.

SCHNEIDER, H., Kultur und Denken der Babylonier und Juden. Leipzig 1910. XVI, 665 S. Gr.-8°.

WINCKLER, H., Die Arier in den Urkunden von Boghaz-Köi, s. OLZ 1910, 7, Sp. 289—301.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, dass die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

4. 10. 10.

4. Exegese.

EERDMANS, B. D., Exegese, s. ThT 1910, 4, S. 289—304.

WILDEBOER, Jets over Exegese, s. ThT 44. Jahrgang (1910), 5, S. 437—442, mit Nachschrift von B. D. EERDMANS ib. S. 443—445.

† WEIR, T. H., Some Fresh Bible Parallels, s. Exp Juli 1910 S. 81—89.

BEERENS, J. F., De Zondeval, s. ThT 44. Jahrg. (1910), Liefg. V, S. 419—436.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis [Gen 4, 1—10], s. ET XXI No. 11 (Aug. 1910), S. 519—521.

HILPRECHT, H. V., Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. Mit 6 Abbild. Leipzig 1910. 64 S. Gr.-8°.

BARTON, G. A., Another View of Professor Hilprecht's Fragment of a Deluge Tablet, s. ET XXI, No. 11 (Aug. 1910), S. 504—507.

† HEHN, J., Ein neugefundenes Sintflutfragment aus altbabylonischer Zeit, s. BZ 1910, 3, S. 225—227.

PRINCE, J. DYNELEY, and FREDERICK A. VANDERBURGH, The New Hilprecht Deluge Tablet, s. AJSL XXVI, No. 4 (Juli 1910), S. 303—308.

NAVILLE, E., The Egyptian Name of Joseph, s. PSBA 1910, 5, S. 203—210.

HALÉVY, J., Šîlo שילה [= assyr. *šîlu* „roi, dominateur", übersetzt mit „son roi" und bezogen auf David; s. jedoch ZAW 1909, S. 197f. K. M.], s. JA XV, No. 2 (Mars — Avril 1910), S. 384f.

† The Century Bible: Leviticus and Numbers. Intro., Revised Version, with Notes, Index and Map. Edit. by Rev. A. R. S. KENNEDY. London 1910. 400 S. 12°.

† EHRLICH, A. B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches u. Sachliches. 3. Bd. Josua, Richter, I. u. II. Samuelis. Leipzig 1910. 346 S. Lex.-8°.

THACKERAY, H. St. J., New Light on the Book of Jashar (A Study of 3 Regn. VIII 53b LXX), s. JThSt XI No. 44 (Juli 1910), S. 518—532.

COMPSTON, H. F. B., The Parsing of bāzāh in 2 Kings XIX 21 = Isaiah XXXVII 22, s. JThSt XI No. 44 (Juli 1910), S. 545f.

† MORGAN, G. C., The Prophecy of Isaiah. 2 vols. (The Analysed Bible). London 1910. 256, 268 S. 8°.

† LEIMBACH, K. A., Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des AT. 2. Heft. Das Buch des Propheten Isaias: Kap. 40—66, übersetzt u. kurz erklärt. 2. Aufl. Fulda 1910. 147 S. 8°.

† MARGOLIOUTH, G., Isaiah and Isaianic, s. Exp Juni 1910 S. 525—529.

HAUPT, P., Critical Notes on Micah, s. AJSL XXVI, Nr. 4 (Juli 1910), S. 201—252.

KLEINERT, P., Nahum und der Fall Ninives, s. ThStK 1910, 4, S. 501—534.

GRY, L., Un épisode des derniers jours de Ninive (Nahum, II, 8), s. RB 1910, 3 S. 398—403.

† MACFADYEN, D., The Messenger of God: a Study of the Prophet Malachi. London 1910. 122 S. 12°.

† DRIVER, S. R., The Method of Studying the Psalter. Ps XXII, s. Exp Juni 1910 S. 507—524; Ps XVI, s. Juli S. 26—37.

MÜLLER, G., Studien zum Text der Psalmen, s. BFChTh 14. Jahrg., 2. Heft. Gütersloh 1910. 77 S. 8°.

† NUNNS, Th., The Psalms and Their Makers. London 1910. 296 S. 12°.

† PFÄTTISCH, J. M., Psalm 110 (109) bei Justinus, s. BZ 1910, 3, S. 248—251.

† LÖWENTHAL, A., R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien. Gedr. m. Unterstützung der „Zunzstiftung" u. der „Gesellsch. zur Förderung der Wissensch. des Judentums" zu Berlin. Berlin 1910. 146+36 S. Gr.-8°.

COWLEY, A., Ezra's Recension of the Law, s. JThSt XI No. 44 (Juli 1910), S. 542—545.

† CURTIS, E. L., and A. A. MADSEN, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles. (Intern. Crit. Comm.). Edinburgh 1910. XVII, 534 S. Gr.-8°.

† SCHADE, L., Zu 2 Makk. 1, 19, s. BZ 1910, 3, S. 228—235.

BARNES, W. E., The Text of the Odes of Solomon, s. JThSt XI No. 44 (Juli 1910), S. 573—575.

MC RAE, C. A., The Hebrew Text of Ben Sira (Ecclesiasticus) Codex "B." Chaps. XXXIX, 15 to XLIII, 33. With Translation and Critical Notes. (Diss. Toronto) 1910. 37 S. Gr.-8°.

† CORNÉLY, R., Commentarius in Librum Sapientiae. Opus posthumum ed. F. ZORELL. Paris 1910. IX, 622 S. 8°.

† GRY, L., Les paraboles d'Hénoch et leur Messianisme. Paris 1910. XVI, 191 S. Gr.-8°.

VIOLET, BRUNO, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil: Die Übersetzung. Hrsg. im Auftr. der Kirchenväter-Kommission der Kön. preuß. Akad. der Wissenschaften. Leipzig 1910. LXIV, 446 S. Lex.-8°.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

† BEZOLD, CARL, Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Kl. Jahrg. 1910. Abhandlg. 9. 28 S. Gr.-8°.

CASANOWICZ, J. M., Note on Some Usages of לָכֵן, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 343—346.

COBB, WILLIAM H., Note on a Hebrew Conception of the Universe, s. JBL XXIX (1910), 1, S. 24—28.

DÖRWALD, P., Der hebräische Unterricht. Eine Methodik für Gymnasien. Berlin 1910. VIII, 131 S. Gr.-8°.

FISCHER, A., Auflösung der Akkusativrektion des transitiven Verbs durch die Präposition *li* im klassischen Arabisch, s. Berichte über die Verhandl. der Kön. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig. 62. Band 1910. 6. Heft. S. 161—188.

TORCZYNER, H., Zur Bedeutung von Akzent und Vokal im Semitischen, s. ZDMG 1910, II. Heft, S. 269—311.

WEISS, J., Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner, s. ZDMG 1910, II. Heft, S. 349—390.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

† CHURCHWARD, A., Signs and Symbols of Primordial Man: being an Explanation of the Evolution of Religious Doctrines from the Eschatology of the Ancient Egyptians. New York 1910. XXIV, 450 S. 4°.

† COOK, S. A., Notes on the Old Canaanite Religion, s. Exp Aug. 1910, S. 111—127.

DÄHNHARDT, O., Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. III: Tiersagen. Erster Teil. Lpzg. u. Berl. 1910. XVI, 558 S. Lex.-8°.

EERDMANS, B. D., Bijzondere Openbaring, s. ThT 44. Jahrg. (1910), Liefg. V, S. 377—396.

FRIEDLAENDER, I., Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende, s. ARW 1910 S. 161—246.

† GOBLET D'ALVIELLA, L'Animisme et sa place dans l'évolution religieuse [=AMG]. Paris 1910. 19 S. 8°.

† GORDON, E. A., Messiah, the Ancestral Hope of the Ages, „the Desire of all Nations". London 1910. 224 S. 8°.

GRAY, LOUIS H., The Parsī-Persian Burӯ-Nāmah, or Book of Omens from the Moon, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 336—342.

HOMMEL, F., The Traditions of the Masai II., s. ET XXI No. 10 (July 10), S. 462—465.

HOPKINS, E. WASHBURN, Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 347—374.

JASTROW, M., jr. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verf. revidierte u. wesentlich erweiterte Übersetzung. 15. Lieferung. Gießen 1910. S. 545—624. Gr.-8°.

JAUSSEN, A., Coutumes des Arabes: Quelques manifestations du sentiment religieux au désert de Juda, s. RB 1910, 3 (Juli) S. 391—398.

† JUNKER, H., Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae dargestellt (Denkschrift der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Kl. 54. Bd. I). Wien 1910. VI, 124 S. m. 2 Taf. 4°.

KIRCHER, K., Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum [= RVV IX. Bd. 2. Heft]. Gießen 1910. VII, 102 S. Gr.-8°.

MATTHES, J. C., Roepende Zonden, s. TThT 1910, 3, S. 388—398.

MONTGOMERY, JAMES A., The Dedication Feast in the Old Testament, s. JBL XXIX (1909), 1, S. 29—40.

NISSEN, H., Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. Drittes Heft. Berlin 1910. IV, 460 S. 8°.

PRINCE, J. DYN., A Hymn to the Goddess Kir-gi-lu (Cuneiform Texts from the British Museum, XV., Plate 23) with Translation and Commentary, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 325—335.

† QUANTER, R., Das Weib in den Religionen der Völker unter Berücksichtigung der einzelnen Kulte. Mit vielen zeitgenössischen Illustr. Berlin 1910. VIII, 432 S. mit 57 Taf. Gr.-8°.

† REITZENSTEIN, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Vortrag. Leipzig 1910. 222 S. 8°.

† SLABY, J., Sünde u. Sündenstrafe sowie deren Nachlaß im alten Babylonien-Assyrien, I, s. BZ 1910, 3, S. 236—247.

SMITH, H. PRESERVED, Old Testament Ideals, s. JBL XXIX (1910), 1, S. 1—20.
† STENGEL, P., Opferbräuche der Griechen. Leipzig 1910. VI, 238 S. m. 6 Abb. Gr.-8°
† The Symbolism of the Bible and of Ancient Literature generally. Being a Study in Comparative Mythology. By 34 Expectans. 2 Vols. Bombay 1910. 8°.
VANDERBURGH, FRED. A., A Hymn to Mullil. Tablet 29615, CT. XV Plates 7, 8 and 9, s. JAOS XXX, 4 (Sept. 1910), S. 313—324.
VOLZ, P., Der Geist Gottes u. die verwandten Erscheinungen im Alten Testament u. im anschließenden Judentum. Tübingen 1910. XII, 217 S. Gr.-8°.
WÄCHTER, TH., Reinheitsvorschriften im griechischen Kult [= RVV IX. Bd. 1. Heft]. Gießen 1910. IV, 144 S. Gr.-8°.
WIEDEMANN, A., Die Amulette der alten Ägypter [= AO XII, 1]. Leipzig 1910. 32 S. 8°.
WUNDT, W., Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus u. Sitte. Vierter Bd.: Mythus u. Religion. Zweite, neu bearbeitete Aufl. Erster Tl. Mit 8 Abbildungen im Text. Leipzig 1910. XII, 587 S. Gr.-8°.

7. Geschichte Israels.

DAICHES, SAM., The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions. Jews' College. Publication No. 2. London 1910. 36 S. 8°.
GORDON, A. R., The Story of Samson, s. ET XXI No. 11 (Aug. 1910), S. 523 f.
NESTLE, EB., Chronology of the Old Testament in the English Bible, s. ET XXI, No. 12 (Sept. 1910), S. 567 f.
REVILLOUT, E., Mémoire sur les diverses promulgations du décret de Rosette, s. JA XV, No. 2 (Mars — Avril 1910), S. 203—280.

8. Geographie Palästinas.

MNDP 1910 Nr. 3 u, 4. — I. Mitteilungen: GUTHE, H., Zum Gedächtnis an Emil Kautzsch. — BUDDE, K., Noch einmal zu dem Grabaltar aus Dscherasch. — NESTLE, EB., Das Wappen von Jerusalem. — BLANCKENHORN, M., Regenfall im Winter 1909/10 auf vier Beobachtungsstationen des DPV in Palästina. — Erste meteorologische Beobachtungen der neuen Station Ain Tabgha am Tiberiassee. — BAUMANN, E., Aus Zeitschriften (RB 1909 Heft 1—4): — *Ez-zerēfe* bei *chaschm abu sabele*. — Kurze Mitteilungen. II. Nachrichten: Rechenschaftsbericht über das Vereinsjahr 1909. — Geschäftliche Mitteilungen.
PEF July 1910. — Notes a. News S. 159—169. — Annual Meeting S. 170—185. — MINOCCHI, S., Unknown Palestine S. 186—196. — WATSON, C. M., The Traditional Sites on Sion S. 196—220. — COOK, St. A., The Proposed Excavation of Beth-Shemesh. Notes on the Site and its Environs S. 220—231. — READ, F. W., The Persian and Egyptian Affinities of the Jewish Royal Pottery Stamps S. 232—234. — New Books and Periodicals S. 234—238. — LIDZBARSKI, M., The Calendar Inscription from Gezer S. 238.
DRIVER, S. R., On Maps of Palestine containing Ancient Sites, s. ET XXI, No. 11 (Aug. 1910), S. 495—497; No. 12 (Sept. 1910), S. 562—566.
SCHMIDT, NATHANIEL, Kadesh Barnea (*Illustrated*), s. JBL XXIX (1910), 1, S. 61—76.
—, —, Alexandrium (*Illustrated*), s. JBL XXIX (1910), 1, S. 77—83.

9. Archaeologie.

BERTO, P., Le Temple de Jérusalem (*suite et fin*), s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 1—23.
GEOFFROY, AUG., Les Orangers, leur culture et leur maladies (*fin*), s. AlM 1910, 7 (Juli), S. 531—538.
GHANEM, P. S., Les fruits de Damas et les usages qui s'y rattachent (*suite*), s. AlM XIII No. 8 (Aug. 1910), S. 615—620.
† GIRDLESTONE, R. B., Outlines of Bible Chronology Illustrated from External Sources. London 1910. 78 S. 8°.
† KYLE, M. G., Recent Testimonies of Archaeology to the Scriptures, s. BS Juli 1910, S. 373—390.
† MYHRMAN, D. W., Sumerian Administrative Documents, dated in the Reigns, of the Kings of the Second Dynasty of Ur from the Temple Archives of Nippur. Philadelphia 1910. 146 S. with 70 autogr. pl. and 12 halftone ill. 4°.
SAYCE, A. H., Recent Oriental Archaeology, s. ET XXI No. 10 (July 10), S. 471—473.
STRAUSS, O., Noch einmal die Zahl 42 im Alten Testament, s. OLZ 13. Jahrg. Nr. 8 (Aug. 1910), Sp. 351—353.
VINCENT, H., Les fouilles allemandes à Jéricho, s. RB 1910, 3, S. 404—417.
— Un nouveau cachet israélite, s. RB 1910, 3, S. 417 f.
— Vestiges hérodiens près de la citadelle, s. RB 1910, 3, S. 418—420.

10. Aramaica und Verwandtes.

† Chabot, J. B., Les langues et les littératures araméens. Paris 1910. VIII, 47 S. 8°.
Nestle, Eb., The Aramaic Name of the Passover, s. ET XXI No. 11 (Aug. 1910), S. 521 f.
Schiffer, S., Historisch-geographische Untersuchungen zur Geschichte der Aramäer (Dissert. Zürich). O. D. X, 55 S. 8°.

11. Judaica.

RS 18e Année. — Juillet 1910. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*) S. 253—268; — Précis d'allographie assyro-babylonienne S. 269—324; — M. L. W. King et le problème sumérien S. 325—333; — La stèle des vautours S. 334—344; — Des sémitismes dans les textes sumériens présargoniques S. 345—347; — Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël (*suite et fin*) S. 348—352; — Bibliographie S. 353—378.
Aptowitzer, V., Les noms de Dieu et des anges; contributions à l'histoire de la mystique et de la cabbale, s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 39—52.
† Blaufuss, Hans, Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud. Progr. Nürnberg 1910. 51 S. 8°.
Danon, M., Amulettes sabbatiennes, s. JA XV, No. 2 (Mars — Avril), S. 331—341.
† Dyserinck, Johs., De Spreuken der Vaderen (Pirké Abóth) uit het Hebreeuwsch vertaald. s'-Gravenhage 1910. 97 S.
Geiger, L., I. Elbogen, G. Klein, I. Löw, F. Perles, S. Posnanski, M. Stern, Herm. u. Heynemann Vogelstein, Abraham Geiger Leben u. Lebenswerk. Berlin 1910. VI, 509 S. Lex.-8°.
Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes: Observations sur le texte du «Kitâb-al-Amânât»; Sur les Juifs du Maghrib; Encore ʿAbd al-Sayyid al-Isra'ili, s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 32—38.
† Klein, S., Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen. Beitrag zur Geographie u. Geschichte Galiläas. Diss. Heidelberg 1909. 112 S. m. 1 Karte. 8°.
Klein, S., I. R. Josué à Emmaüs; II. La מתיבתא רבא de Lydda; III. R. Yosé et R. Yosé b. Hanina, s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 106—109.
† Krauss, Sam., Antoninus und Rabbi, Frankfurt a. M. 1910. VIII, 148 S. Gr.-8°.
Lévi, I., Les Dorschè Reschoumot, s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 24—31.
† Schapiro, J., Maimûnis Mischnah-Kommentar zum Traktat Arachin. Arab. Urtext auf Grund von zwei Handschr. zum ersten Male hrsg. u. m. krit. Anmerk. versehen. Jerusalem 1910. 48 S. 8°.
Schwab, M., Manuscrits hébreux en France, s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 98—105.
Wellesz, J., Méir b. Baruch de Rothenbourg (*suite*), s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 53—72.
Wolfson, D., Le Bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726—1746), s. RÉJ LX No. 119 (Juli 1910), S. 73—97.
Wünsche, Aug., Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim: Neue Pesikta und Midrasch Tadsche. Zum ersten Male ins Deutsche übers. V. Bd. 2. Hälfte. Lpzg. 1910. 143 S. 8°.

12. Anhang.

Breasted, J. H., The Royal Feud in the Wadi Halfa Temple: A Rejoinder, s. AJSL XXVI, No. 3 (Apr. 1910), S. 162—168.
† Dhorme, P., La religion assyro-babylonienne. Paris 1910. X, 321 S. 18°.
Ehrenreich, P., Die allgemeine Mythologie u. ihre ethnologischen Grundlagen. Mytholog. Bibliothek IV, 1. Leipzig 1910. VIII, 288 S. Gr.-8°.
Herzfeld, E., Das Alter der altpersischen Keilschrift, s. ZDMG LXIV (1910), 1. Heft, S. 63 f.
Margoliouth, G., The Use of Charms and Amulets in Ethiopia, s. ET XXI, No. 9 (Juni 1910), S. 403—405.
Nielsen, Ditlef, Der sabäische Gott Ilmukah, s. MVAG XIV. Jahrg. (1909), 4. Heft. Leipzig 1910. 71 S. Gr.-8°.
Prince, J. Dyneley, and Fred. A. Vanderburgh, A Composite Bau-Text, s. AJSL XXVI, No. 3 (Apr. 1910), S. 137—150.
† Virey, P., La religion de l'ancienne Égypte. Paris 1910. VIII, 352 S. 16°.

[Abgeschlossen den 16. September 1910].

4. 10. 10.

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI

PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

1911

EINUNDDREISSIGSTER JAHRGANG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1911

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Anmerkungen zu den Zwölf Propheten.

Von B. Duhm.

I. Buch Amos.

1 1. Die Überschrift „Worte des Amos“ kann der Prophet selber geschrieben haben. Von den drei folgenden Notizen gehört die mittlere den Herausgebern an; die erste und dritte sind wahrscheinlich sehr alt. Die erste: „Der unter den Schafzüchtern aus Thekoa gewesen ist“, sagt mehr als aus dem Buch Amos zu entnehmen war, das Thekoa nicht erwähnt, und erlaubt sogar, den Fehler בוקר 7 14 richtig zu stellen. Die Schafzüchter aus Thekoa scheinen im 8. Jahrh. ähnlich bekannt gewesen zu sein wie die von Moab oder wie die Ärzte von Gilead oder die kenitischen Schmiede. Auch zu der dritten Notiz: „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ (benutzt in Sach 14 5) gab das Buch weder Stoff noch Anlaß. Beide Bemerkungen sind also wohl von einem alten Besitzer des Buches beigeschrieben oder aus einer alten Schrift geschöpft. Es ist möglich, daß es eine Biographie des Amos gab, der man dann auch 7 10—17 zuschreiben könnte; der Name des Vaters wird zwar nicht genannt, aber dafür tritt der Name der Heimat ein wie bei Elia, Micha, Nahum.

1 2 nimmt mit ויאמר das דברי ע' auf. Das damit eingeführte erste Gedicht, geschrieben in vier dreihebigen Stichen, dem Versmaß, das bei Amos und den übrigen Propheten und Poeten am häufigsten vorkommt, bildet eine Art Motto zu dem ganzen Buch und deutet an, warum Amos es geschrieben hat vgl. 3 8; es ist nicht mehr und nicht minder „eschatologisch“ als alle übrigen Gedichte dieses Propheten. Der Zion gilt den judäischen Propheten schon als der eigentliche Hauptsitz Jahwes auf Erden (Jes 6 Micha 3 12), darum hält das Deuteronomium es gar nicht für nötig, ihn als den Ort zu nennen, den Jahwe erwählt hat. In v. 2^b ist יֵבשׁ statt יָבֵשׁ zu sprechen, denn durch das Brüllen des Löwen wird eine Landschaft nicht trocken, wohl aber Hirt und Herde, Bauer und Wandersmann aus ihr verscheucht, sodaß sie nun wie in Trauer und Schanden daliegt; zu dem prophetischen Gedanken, der darin liegt, vgl. Jer 9 9.

1 3—2 16. Sechs Strophen zu je zehn dreihebigen Stichen, die ersten drei Strophen jede für sich, die letzten drei in ihrer Gesamtheit eingerahmt von einem einleitenden „So spricht Jahwe“ und einem abschließenden „Jahwe spricht es“. Die ersten drei kündigen den Aramäern, Ammonitern und Moabitern, die letzten drei den Israeliten den Untergang an.

1 3—5 erste Strophe. Wider Damaskus. In v. 3^b hat der Abschreiber den Akkusativ ans Ende statt hinter das Verbum gesetzt; dergleichen kommt öfter vor und hängt vielleicht mit der Vortragsweise in der Synagoge zusammen. Den ersten Stichos von v. 5^a habe ich früher mit BICKELL nach v. 5^b versetzt, doch halte ich das nicht mehr für nötig.

1 6—12 ist unecht, s. MARTI. Die Strophe gegen die Philister v. 6—8, eine mechanische Nachahmung der vorhergehenden, stört die Reihenfolge der bedrohten Völker; sie gehört in die makkabäische Zeit wie Joel 4 4—8 Sach 9 1ff. Ps 83 7ff. — Die Strophe gegen die Tyrer v. 9 10 hat nicht einmal die nötige Länge. Völkerverbrüderungen sind in der griechischen Zeit beliebt; 2. Makk 4 18ff. mag allerdings zum Nachweis einer tyrisch-jüdischen Verbrüderung nicht ganz genügen. In v. 9^b ist wohl שלמה לאדם aus v. 6 nachgetragen; die Tyrer haben die von den Syrern erhandelten judäischen Gefangenen (1. Makk 3 41) wohl lieber selber verkauft als den Profit mit Zwischenhändlern geteilt. — Die Strophe gegen Edom v. 11 12 ist ebenfalls unvollständig. Das Erbarmen gegen den Bruder Juda konnte nur in der Zeit der Zerstörung Jerusalems oder der makkabäischen Bedrängnis von den Edomitern verlangt werden, zur Zeit des Amos hätte das Gegenteil näher gelegen. In v. 11^b lies וַיִּטֹּר und שָׁמַר לָנֶצַח mit vielen Exegeten.

1 13—15 zweite Strophe. Wider die Ammoniter. Das οἱ ἱερεῖς αὐτῶν der LXX in v. 15^b, wahrscheinlich כהניו (wie vorher מלכיו), ist wohl aus einem וְהוּא entstanden, das rhythmisch dem bloßen הוא vorzuziehen ist (ו—ו et—et).

2 1—3 dritte Strophe. Wider Moab. In v. 1^b ist לשיד hinter שרפו zu setzen vgl. zu oben 1 3^b. Des Rhythmus wegen sollte man vor עצמות ein את wünschen, wenn man nicht vorzieht, מַלְכֵּי zu sprechen. In v. 3 ist jedenfalls mit NOWACK u. a. שָׂרָיו, vielleicht auch מִקִּרְבּוֹ zu lesen.

2 4 5. Wider Juda. Nachdeuteronomischer Einsatz.

2 6—8. Vierte Strophe, die erste wider Israel, die die Schuld angibt. In v. 6^b bilden צדיק und אביון keine gute Parallele. צדיק paßt nicht, denn es ist ja nicht die Rede vom Richten, sondern vom Verkaufen, nicht von einem Verbrechen gegen das formale Recht, sondern von Ver-

gehen gegen Billigkeit und Menschlichkeit. Ich schreibe daher צָעִיר für צדיק. Der צעיר ist der geringe Mann, den, wenn er seine Schuld nicht zahlen kann, der Gläubiger in Schuldsklaverei verkauft, um nur zu seinem Gelde zu kommen; und dabei handelt es sich nur um eine Bagatelle, um eine Schuld im Wert von ein paar Sandalen. Wahrscheinlich hat Amos solche Kapitalisten im Auge, die soviel Schuldner hatten, daß sie die Zahlungsunfähigen gar nicht als Arbeiter im eigenen Hause beschäftigen konnten und sie darum verkauften — für Geld! wegen eines Paars Schuhe! Der erste Stichos von v. 7 ist viel zu lang und gibt keinen Sinn. Die LXX aber übersetzt folgenden Text: השאפים על עפר ארץ וישקפו בראשי דלים. Da sie das Verbum וישקפו schwerlich erfunden hat, mit den vorhergehenden drei Wörtern sich aber nur recht kümmerlich zu helfen weiß („um ein Paar Schuhe, die auf den Staub der Erde treten"), so nehme ich an, daß sie oder ihre Vorlage nach unserem hebr. Text korrigiert ist, sehe also השאפים und וישקפו als Varianten und על עפר ארץ als diesem Zusammenhang ursprünglich fremd an. Der alte Wortlaut wäre demnach, wenn man zunächst vom Text der LXX ausgeht: „und sie schlagen die Niedrigen an den Kopf", behandeln sie brutal despotisch. Dieser Sinn ist ausgezeichnet, wenn man auch dem aramäischen Verbum שקף vielleicht das hebräische שפק (ספק) vorziehen wird und das Partizip השפקים immerhin beibehalten kann; meine Übersetzung „man zermalmt" ist also zu stark, ich würde jetzt schreiben: „Man schlägt an den Kopf die Niedern". Was das עַל־עֲפַר־אֶרֶץ eigentlich will, ist mir nicht recht klar; vielleicht ist es nur eine pathetische Randbemerkung zu dem Paar Schuhe, die man nach einer bekannten Rechtssitte als Bild für Ackererwerb nahm: um ein Paar Schuhe — um ein bischen Land! Auch an dem zweiten Stichos von v. 7ª hat man längst Anstoß genommen: הטה דרך ist schwerlich möglich und die Wiederkehr von הטה im folgenden Stichos nicht gerade angenehm. Ich vermute, daß dem Kopf das Knie entsprechen soll, lese daher

וּבֶרֶךְ עָנָו יָמִיטוּ
für: ודרך ענוים יטו,

sodaß nur ein ד in ב verwandelt wird. Der Satz: und das Knie des Elenden machen sie wanken, entspricht augenscheinlich dem vorhergehenden Stichos aufs Beste. Der ursprüngliche Text spricht nicht von so groben Verbrechen wie der jetzige, ist aber gerade darum viel wirksamer. — Auch in v. 8 ist der ursprüngliche Text vergröbert; die Ausdrücke „neben jedem Altar" und „im Haus ihres Gottes" sind Zusätze eines Mannes, der die Israeliten für Götzendiener hält vgl. Marti; Amos

spricht von roher Verhöhnung des Elends, nicht von abgöttischen Kultsitten.

2 9—12. Fünfte Strophe, die zweite wider Israel, die Jahwes Wohltaten gegen das Volk aufzählt. In v. 9[a] lies מפניכם. Einsätze sind v. 10 und 12 s. MARTI. Der erste Stichos von v. 11 ist zu kurz, vielleicht darf man hinter האף ein אֵפוֹ einsetzen.

2 13—16. Sechste Strophe, die dritte gegen Israel, die die Drohung bringt. In v. 13 ist mit עוק oder עיק nichts anzufangen; die natürlichste Verbesserung ist doch wohl das von vielen Exegeten angenommene und dem Anschein nach auch von der LXX (κυλίω, herumwälzen) gelesene פוק, hin und her schwanken, taumeln, und zwar מֵפִיק im ersten und תָּפוּק (Jes 28 7) im dritten Stichos. Der zweite Stichos aber besteht nur aus dem Worte תחתיכם, und es fehlt ein Objekt zu מפיק, das ohne Objekt heißen würde: (siehe, ich) taumele (Jer 10 4). Einen Begriff wie „Erdboden“ darf man doch nicht ohne Weiteres hinzudenken; das würde auch nicht besonders gut zu dem Bilde von dem auf schlechten Wegen hin und herschwankenden hochbeladenen Wagen passen. Von einem Erdbeben ist im Folgenden nicht die Rede, vielmehr wird ausgeführt, daß die Israeliten im Kampf nicht Stand halten werden. Ich nehme daher an, daß vor כאשר ein אֲשֻׁרֵיכֶם ausgefallen ist vgl. Hab 3 16: ich lasse eure Schritte unter euch taumeln, wie der Erntewagen unter seiner hochgetürmten Ladung taumelt. Weil die Schritte taumeln, wird v. 14—16 fortgefahren, kann der Schnelle nicht laufen, der Starke nicht fechten und schirmen. Diese Verse sind jedoch voll von Varianten, der Schnelle, der Held, retten, sich retten kommt alles zwei- oder dreimal vor, auch sind zwei Stichen zu viel da. Ich habe den dritten Stichos in v. 14 und den zweiten in v. 15 fallen lassen, außerdem am Schluß von v. 15 das נפשו (aber mit Beibehaltung des Aktivums יְמַלֵּט). — Statt נאם am Schluß schreibe אמר wie 1 5 15 2 3.

3 1 2. Ein dreihebiger Vierzeiler von programmartigem Charakter v. 2 mit einer prosaischen Einführung v. 1. V. 1[b] ist Zusatz wegen der 1. pers., wegen des לאמר, besonders auch wegen des pathetischen כל. Die LXX hat hinter כל den Artikel nicht, scheint also den Sinn auszudrücken, daß nicht bloß Nordisrael, sondern auch Juda im Folgenden gemeint ist. — Der Schluß des Vierzeilers will überraschen: darum — strafe ich euch allerwegen; die Israeliten würden den Schluß erwarten: darum begünstige ich euch allerwegen.

3 3—8. Vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Eine Anzahl Beispiele für den Satz, daß man aus gewissen Wahr-

nehmungen unheimliche Schlüsse zieht, ausmündend in die Pointe, daß Amos in Zungen redet, weil der Löwe gebrüllt, Jahwe geredet hat. Die einzige Ausnahme von den unheimlichen Beispielen macht v. 3: wenn zwei zusammen gehn, so haben sie sich bestellt; aber eben deshalb ist dies harmlose Sprüchwort von einem Leser beigeschrieben, dem die formal ähnliche Schlußbildung auffiel. — In v. 4^b ist der dreihebige Stichos zu lang; ich streiche ממענתו, durch das jemand dem ביער eine Parallele geben wollte, aber in seiner Höhle macht der Löwe keinen Fang. In v. 5^a ist natürlich פח zu streichen vgl. die LXX, in v. 6 das erste בעיר. V. 7 ist Beischrift zu v. 8 vgl. Marti. סוד scheint erst bei jungen Autoren die Bedeutung Geheimnis zu haben. In v. 8 hat der erste Stichos nur zwei Hebungen, vielleicht ist der inf. abs. שָׁאוֹג ausgefallen: der Löwe hat gebrüllt! nämlich Jahwe vgl. 1 2, darum muß Amos reden, und umgekehrt: weil Amos redet, sollte man begreifen, daß das seine unheimliche Ursache hat: Jahwe will sich auf seine Beute stürzen.

3 9—11. Drei dreihebige Vierzeiler. Die Magnaten von Asdod und Ägypten werden zu Zeugen gegen Samaria berufen, das bald fallen wird. — Im ersten Vierzeiler, der wohl bis וּרְאוּ v. 9 geht, ist mit der LXX הַר für הָרֵי zu lesen, da שמרון bei Amos die Stadt, nicht das Land, bedeutet; dagegen hat man keinen Grund, mit ihr אשדוד in אשור zu verwandeln. — Der zweite Vierzeiler umfaßt den Rest von v. 9 und v. 10^b; v. 10^a ist ein Zusatz, der sich durch die prosaische Form, durch das נאם־י׳ und vor allem durch seinen abstrakten und farblosen Inhalt verrät. — Im dritten Vierzeiler v. 11 streiche אדני und lies יְסֹבֵב und הוּרַד mit Wellhausen u. a., außerdem הַצָּר aus rhythmischen Gründen: der Feind wird das Land durchkreisen.

3 12—15. Zwei zweihebige Zehnzeiler mit der prosaischen Einführung: so spricht Jahwe. Gegen die feinen Herren in Samaria. — In der ersten Strophe v. 12 ist des Metrums wegen der Artikel von רֹעֶה zu streichen. פאת muß man stehen lassen als spöttische Bezeichnung der Art, wie die feinen Herren sitzen: statt daß sie nach alter Biedermannsart lang ausgestreckt auf dem Lager oder dem Boden liegen, sitzen sie nach neuester Mode oder um ihre Vornehmheit zu markieren auf einer Kante des Lagers oder, als wären sie Kamelsreiter, auf dem Höcker des Divans; lies דַּבֶּשֶׁת für דמשק. — Der zweite Zehnzeiler v. 13—15 nennt noch andere neumodische Dinge, die den Luxus und die Nachahmung des Auslandes bezeugen: Winterhaus und Sommerhaus, Elfenbein und בָּתִּים רַבִּים. Daß der letztere Ausdruck falsch ist, liegt auf der Hand; ich vermute, daß

er aus dem den Abschreibern nicht mehr bekannten בתרמים, bunte Teppiche, als Verzierung der Divane oder Wände, zurechtgemacht ist (s. GES.-BUHL zu ברמים). So wird auch das Metrum hergestellt. Vielleicht sollte man auch wegen v. 12 und nach 6 4 מִטּוֹת שֵׁן für בָּתֵּי הַשֵּׁן schreiben, da die Häuser schon dagewesen sind und der Artikel von הַשֵּׁן sehr entbehrlich ist; ich habe in der Übersetzung aus Vorsicht nur vom Elfenbein gesprochen. In v. 14 gehören nur die fünf ersten Wörter (bis ישראל) zum alten Bestand; vom Götzendienst oder der Häresie der Nordisraeliten ist in diesem Zusammenhang natürlich so wenig die Rede wie in 2 8. Zu streichen ist endlich das נאם־י' am Schluß.

4 1—3. Zwei dreihebige Sechszeiler. Gegen die vornehmen Damen von Samaria, ein prachtvolles Seitenstück zum vorhergehenden Gedicht: erst die feinen Herrchen, dann die unflätig dicken, saufenden Paschafrauen; schon das bloße Nacheinander dieser Gedichte ist ein grimmiger Witz. — Im Anfang von v. 1 hat sich der Abschreiber eine gedankenlose Nachahmung von 3 1 geleistet, das masc. שמעו geht denn doch nicht an, und der Stichos ist viel zu lang. In dem schließenden ה von שמענה mag der Abschreiber eine Abkürzung gesehen haben, die er mit Vergnügen so ausführlich ergänzte wie es möglich war. — In der zweiten Strophe v. 2 ist אדני zu streichen (s. LXX), vielleicht auch עליכם, dessen Weglassung Stil und Metrum verbessert. Sodann ist אַפְּכֶם für אתכם zu schreiben: die Weiber sollen mit Harpunen und dergleichen an Nase und Hinterteil emporgehoben werden. — Dabei gehen diese Fettklumpen, wie v. 3 fortfährt, in Stücke (פרצים) und werden dann auf den Mist geworfen; lies וְהָשלכתנה הַדֹּמְנָה (oder für das zweite Wort הַמַּדְמֵנָה). Das אשה נגדה, jede für sich, eine nach der anderen, ist wohl ein geläufiger Ausdruck gewesen und wird darum, rasch gesprochen, als Eine Hebung behandelt wie איש ואביו 2 7. — נאם־י' gehört dem Abschreiber.

4 4—13. Jetzt acht, ursprünglich wohl mehr dreihebige Vierzeiler, zum Teil vermehrt, zum Teil verstümmelt; am Schluß ein Bruchstück aus einem jungen Gedicht. Androhung völligen Unterganges, nachdem frühere Züchtigungen nichts gefruchtet haben. — Am Anfang der zweiten Strophe v. 5 ist wohl קַטְּרוּ zu lesen. — Spricht die dritte Strophe vom Hunger v. 6, so die vierte v. 7 8 vom Durst, diese aber hat eine Menge Zusätze erhalten. Von v. 7 gehört zu ihr nur der erste Satz (bis גֶּשֶׁם), und auch hier ist noch וגם אנכי nach v. 6 zugesetzt, denn die folgenden Strophen haben diesen Ausdruck, der v. 6—12 gegen v. 4 5 abheben soll, auch nicht. Zu dem prosaischen Rest von v. 7 vgl. MARTI; statt תמטיר lies תִּמָּטֵר oder אַמְטִיר (LXX). In v. 8 streiche ולא ישבעו, das unnötig ist

und das Metrum überfüllt. — In der fünften Strophe v. 9 hat sich ein Abschreiber damit vergnügt, zu den Ausdrücken des Dichters allerlei Synonyma und dergleichen hinzuzufügen: die Gilbe, die Feigenbäume, die Ölbäume. Für הרבות lies mit WELLH. הֶחֱרַבְתִּי. — Die sechste Strophe v. 10 ist bei Amos einfach genug: die Syrer haben kürzlich ein israelitisches Lager überfallen, die Rosse geraubt und deren Hüter erschlagen; dem Abschreiber genügt das nicht, er läßt eine ägyptische Pest kommen, und zu dem Satz, daß der Leichengeruch emporgestiegen sei, macht er die ergötzliche Bemerkung: und zwar in eure Nase! Möglich sogar, daß der Prophet gar nicht בְּאשׁ, sondern בָּאֵשׁ gemeint hat. בַּחֶרֶב ist vielleicht vor עם zu setzen und zum zweiten Stichos zu ziehen. — Die siebente Strophe v. 11 ist teils verstümmelt, teils vermehrt. Von den beiden ersten Stichen ist nur übrig geblieben: .... הפכתי בכם und .... ותהיו. Die Anmerkung „ähnlich wie die Gottheit Sodom und Gomorrha umkehrte" verrät sich als solche schon durch den Stil: dritte Person statt erster, אלהים, Infinitive nach aramäischer Art, nicht minder durch die Übertreibung, die in der Nennung von Sodom und Gomorrha liegt und die zu dem lustigen Leben der Israeliten in Widerspruch steht. Amos kann überhaupt eine solche Phrase gar nicht brauchen, selbst wenn sie sachlich zutreffend wäre, weil bei ihm Jahwe alles tut vgl. v. 10 und allgemein 3 6[b]. Die Israeliten haben allerlei Unglück gehabt, sind nach dem Urteil des Amos gleichsam schon angesengt vom Feuer wie der Hohepriester Josua Sach 3, man kann wegen des הפכתי auch annehmen, daß etwa ein lokales Erdbeben Schäden angerichtet hat, aber der Zustand des Volkes läßt sich nicht einmal von ferne mit dem des judäischen Volkes in Jes 1 vergleichen. Vielleicht hat der Glossator nur den Ausdruck הפך illustrieren wollen, näher aber liegt die Annahme, daß hier dieselbe Übertreibung vorliegt wie in der Heranziehung der ägyptischen Pest v. 10. — Die jetzt letzte Strophe geht nur bis zum ersten ישראל v. 12; sie wird mit dem, was etwa noch gefolgt ist, den völligen Untergang des Volkes angekündigt haben. An der Verstümmelung des Gedichts mag mit schuld sein die Einsetzung von

4 13, einem Bruchstück aus einem jungen Gedicht, von dem andere Teile 5 8 9 und 9 5 6 (8 8) erhalten sind und das ursprünglich nur an den Rand oder zwischen die halb erloschenen Zeilen des alten Manuskripts geschrieben gewesen sein mag. An unserer Stelle ist es durch einen künstlichen und ungeschickten Übergang v. 12[b] mit dem echten Text verbunden. Es scheint dreihebige Vierzeiler mit dem Refrain „Jahwe der Gott der Heere ist sein Name" gehabt zu haben. Daß die Verherrlichung

Jahwes in den Wundern der Natur nicht in den Zusammenhang des Amos paßt, bedarf keines Beweises, obwohl HOFFMANN, der mehrere Fehler des verderbten Textes richtig verbessert hat (ZAW 1883 S. 103f.), die Unechtheit nicht zugeben wollte. Das Fragment beginnt mit יוצר v. 13 vgl. 5 8: der den Donner bildet . . . ist Jahwe. Für הרים ist, da die Berge nicht zu den übrigen Objekten, lauter Naturvorgängen, passen, nach der LXX רַעַם zu lesen. Den zweiten Stichos hat HOFFMANN richtig wiederhergestellt: וּמַגִּיר לָאֲדָמָה שַׁחַר. Im dritten Stichos hätte ich in der Übersetzung nach der LXX וַעֵיפָה schreiben sollen.

Von **Kap. 5** an hat der Text des Amosbuches mehrere Umstellungen; mehrere Male sind augenscheinlich Gedichte vom Abschreiber überschlagen, dann am Rande nachgetragen und später nicht immer glücklich dem Text wieder einverleibt worden. Besonders böse sieht es in der ersten Hälfte von Kap. 5 aus.

5 1—3. Prosaische Einleitung v. 1, dann zwei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen v. 2 3. Nur der zehnte Teil Israels wird übrig bleiben. — In v. 1 ist קינה Randbemerkung eines Lesers, der der Meinung war, in v. 2 werde Israel als gestorben bezeichnet. Aber es ist nur schwer verwundet (v. 3) und findet keine Freunde, die ihm aufhelfen. Amos würde doch auch, hätte er eine קינה geben wollen, gesagt haben: hört diese Totenklage usw. — In der zweiten Strophe v. 3 gehört der Anfang „So spricht der Herr Jahwe“ und der Schluß „zum Hause Israel“ als erstes Distichon zu dem Gedicht v. 7 10 11 s. zu v. 7.

5 4—6 14 15. Vier zweihebige Vierzeiler. Nicht im Kult, sondern im Rechttun soll man Rettung suchen. — Der Anfang v. 4a ist vollkommen identisch mit dem von uns aus v. 3 ausgewiesenen Distichon, er kann auch hier nicht ursprünglich sein, denn Amos kann nicht dieselben Worte als Überschrift des einen Gedichts (v. 4ff.) und dann als erstes Distichon des folgenden Gedichts (v. 7 10 11) benutzen; außerdem ist das כִּי höchst unpassend: Israel geht zu Grunde (v. 2 3), denn Jahwe sagt: sucht mich und lebet! Also sehe ich in dem doppelten Erscheinen des „So spricht usw.“ in v. 3 und v. 4 nur die Spuren von Versuchen, das ausgelassen gewesene Gedicht v. 7 10 11, zu dem jener Satz gehört, am Rande unterzubringen und seine disjecta membra mit der zufälligen Nachbarschaft in Beziehung zu setzen. — Die erste Strophe v. 4b 5a hat in v. 5b einen Zusatz erhalten, der mit den Namen Gilgal und Bethel spielt, aber die Meinung des Amos nicht trifft; nicht deswegen weil diese Kultorte untergehen werden, soll man sie meiden, sondern weil man dort Jahwe

nicht findet. — In der zweiten Strophe v. 6 ist am Anfang wieder דִּרְשׁוּנִי zu lesen; das את־יהוה ist von einem Abschreiber eingesetzt, der Jahwe für das Subjekt von יצלח hielt. Aber wenn צלח auch von einem Geist Jahwes ausgesagt werden kann, so doch schwerlich von Jahwe. Da auch das Metrum und die Grammatik (das fem. אכלה) Bedenken erregen, so lese ich יִצְלַח לַהַב אֵשׁ (oder, unter Annahme älterer, phonetischer Orthographie יֵצֵא להב): „Damit nicht Lohe ausfahre, Feuer ins Haus Joseph Und fresse ohne Löscher.“ לבית־אל am Schluß von v. 6 ist Randnotiz (wie קינה v. 1), die die Perikope markiert. — Die dritte Strophe kommt erst v. 14, wo in v. 14ᵇ כֵּן und אלהי־צבאות als unnütze Abschreibervermehrungen zu streichen sind. — Auch in der letzten Strophe v. 15 ist אלהי־צ' erbauliche Vermehrung; zu streichen ist ferner בשער, denn Amos spricht nicht von der Justiz, sondern allgemein von der Sittlichkeit des bürgerlichen Lebens; für ואהבו ist wohl einfach nach v. 14 וְאַל zu schreiben.

5 7 10 11; dazu gehört noch das jetzt in v. 3 (v. 4) stehende einleitende Distichon; es ist ja klar, daß der Anfang von v. 7 nicht Anfang eines Gedichtes sein kann. Das fürchterliche Durcheinander in v. 3—17 läßt sich nicht anders erklären als durch die Annahme, daß entweder die beiden Gedichte v. 7 10 11 und v. 12 16 17 oder umgekehrt das Gedicht v. 4—6 14 15 durch ein Versehen (oder durch materielle Textbeschädigung) ausgefallen waren und dann nachgetragen wurden; an dem Versehen könnten auch die vielen Zutaten v. 8 9 13 mit schuld sein. — Unser Gedicht hat zwei dreihebige Sechszeiler und droht den Unterdrückern der niedrigen Volksklassen, daß ihr ungerechter Gewinn ihnen ihr eigenes Gut kosten soll. — Die erste Strophe besteht aus dem Distichon in v. 3, v. 7 und 10; das ההפכים v. 7 schließt an בית ישראל v. 3 gut an, während es jetzt verloren dasteht, und wird v. 10 durch das Verb. fin. fortgesetzt. — Im zweiten Sechszeiler v. 11 ist für בושסכם mit Wellh. בּוֹסְכֶם zu lesen. — Mitten in dies Gedicht ist das zu 4 13 erwähnte zweite Bruchstück

5 8 9 geraten, hier nicht einmal mit der Umgebung in Verbindung gesetzt. In v. 8ᵃ lies צלמות und לְלילה. V. 8ᵇ kommt auch 9 6ᵇ vor und ist dort wohl besser am Platz als hier. In v. 9 lies mit Hoffmann (s. zu 4 13) שׁר für שׁד und עֵז für עֹז; das עַל bedeutet einfach: samt, הִבְלִיג: aufleuchten lassen. Ebenso glänzend ist Hoffmanns Aufstellung, daß מְבַצֵּר, wie er ausspricht, der τρυγητήρ der Griechen, der Bringer des בָּצִיר, Arktur ist. Unwahrscheinlich ist aber, daß der Stier gleich in v. 9 noch einmal kommen sollte; die LXX hat auch nicht zweimal שׁר gelesen, vielmehr das eine Mal wie es scheint שׁבר, wofür ich, um übersetzen zu

können, שְׁבוֹ, Gemma, angenommen habe. Sonderbar ist der Einwand gegen HOFFMANNs Deutungen, daß v. 9 nach v. 8 nicht paradox genug sei. Ist denn v. 8 paradox? Überall ist nur von den gewöhnlichen kosmischen Erscheinungen die Rede: Jahwe schafft Wind und Wetter, Nacht und Tag, die Sterne, die er auf- und untergehen läßt. Von den Menschen, ihren Gedanken, ihren Festungen spricht der Dichter weder hier noch 4 13.

5 12 (13) 16 17. Drei dreihebige Vierzeiler. Die allgemeine Schuld und das allgemeine Unglück. — Die erste Strophe v. 12 knüpft mit כי an das vorhergehende Gedicht an, beginnt aber trotzdem ein neues, weil die Drohung in v. 11 einen Abschluß bildet. In v. 12ª lies mit WELLH. חטאיכם, in v. 12ᵇ lies צֶדֶק für צדיק wegen des Metrums. — Der Stoßseufzer

5 13 paßt nicht in das Gedicht und nicht zu Amos, der wahrhaftig nicht schweigt und die Klugheit des Schweigens verächtlich finden würde. Zu v. 14 15 s. oben v. 4—6.

Die zweite Strophe v. 16ª ist in Ordnung. Ihr מספד kann aber in der dritten, v. 16ᵇ 17, nicht zweimal wiederkehren; dies Wort muß in v. 16ᵇ versehentlich aus v. 16ª wiederholt sein. Wie אל־יודעי נהי dem אל־אבל entspricht, so muß das in מספד steckende Wort dem אִכָּר entsprechen und demnach einen Mann bezeichnen, der mit dem Ackersmann und dem Winzer in eine Reihe gehört. Was das für ein Wort ist, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen, da man keinen Grund hat anzunehmen, daß es dem מספד ähnlich gesehen haben müsse. Ich habe in der Übersetzung נוקד gewählt. אִכָּר und נוקד sind Subjekt von קראו, das man im Plural belassen oder mit der LXX in den Sing. setzen kann. Wenn jedermann die Nachbarn zur Totenfeier einladet, so denkt Amos hier wohl wie 6 8ff. an die Pest. — Das אמר י׳ am Schluß ist nach v. 16ª sehr überflüssig.

5 18—27. Fünf dreihebige Vierzeiler, die beiden letzten verstümmelt. Nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit! — Die erste Strophe umfaßt v. 18 bis zum zweiten יום יהוה und v. 20. Dagegen ist der unmetrische v. 19 eine Glosse zu v. 20, eingeleitet durch die kurze Zitierung dieses Verses in den letzten vier Wörtern von v. 18 (die Sitte der Kommentatoren, ihre Glossierung durch ein Stichwort aus dem Text einzuleiten, kommt öfter vor). סמך ידו על־הקיר heißt: sich an der Wand zum Schlafen oder Essen niederlegen; in der Wand hat die Schlange ihr Loch. — In der zweiten Strophe v. 21 22 ist der erste Satz von v. 22 ein Zusatz, der, wenn תעלו Jussiv ist, sich auf die beiden folgenden Sätze (nicht Speis-

opfer, vielmehr bringt . . .), wenn es imperfektivisch gemeint ist, sich auf v. 25 bezieht (damals brachtet ihr nur Brandopfer). Eine andere Möglichkeit ist freilich noch vorhanden, daß nämlich der Anfangssatz von v. 22 echt ist, aber ursprünglich hinter במדבר in v. 25 stand, wobei dann כי אם in ואם, Einleitung der zweiten Hälfte einer disjunktiven Frage, zu verwandeln wäre. Die jetzt verstümmelte vierte Strophe v. 25 wäre dann vollständig: „Habt ihr etwa Schlachtopfer und Gabe Mir genähert in der Wüste Oder Brandopfer mir gebracht Vierzig Jahre lang, Haus Israel?" — Von der fünften Strophe ist nur v. 27 erhalten, der sich an v. 25 nicht eng anschließt. Der anzunehmende Ausfall von etwa zwei, möglicherweise auch sechs Stichen mag veranlaßt sein durch den Zusatz v. 26, der eigentlich hinter v. 27 stehen sollte: da mögt ihr denn (in Prozession) herumtragen eure Götter, die Götter nämlich, die die in Palästina nach 722 zurückgebliebene Bevölkerung verehrte. Über die Aussprache סכות und כיון s. Marti. צלמיכם ist wohl hinter אלהיכם zu setzen vgl. die LXX. — Das letzte Wort von v. 27 שמו ist Abschreiberzusatz, vielleicht der ganze v. 27[b].

6 1—7 (8). Fünf dreihebige Vierzeiler, von denen der zweite das erste Distichon verloren hat, vielleicht infolge der Einschaltung des Zitats v. 2. Gegen die vornehmen Schlemmer in Jerusalem und Samaria. — In der ersten Strophe v. 1 lese ich ומאכלהם für das sinnlose ובאולהם. Die נקבים, die punktierten, sind bei dem Schafzüchter Amos wohl zunächst die für die Aufzucht gezeichneten besten Schafböcke, zugleich die Leithammel (vgl. den Gebrauch von אילים), schwerlich tätowierte Menschen, da die Tätowierung, jedem Menschen möglich, keine Auszeichnung oder gar Macht verschaffen konnte. Diese Leithammel beanspruchen das beste Futter, ganz Israel muß es ihnen liefern, sie sollen dafür später die Ersten unter den Verbannten sein v. 7. — Das Zitat

6 2 muß einem alten Gedicht entnommen sein, da Gath noch existiert und die beiden israelitischen Reiche noch im Flor sind; es glossiert den Ausdruck „Erstling der Völker" v. 1. Mehrere Exegeten haben durch „Verbesserungen" glücklich den entgegengesetzten Sinn hineingebracht: die israelitischen Königreiche seien nicht besser und größer als Gath, Hamath usw. Das ist an sich falsch und paßt gar nicht zum Text. Vom Schicksal aller dieser Reiche ist ja nicht die Rede, wie das רב hinlänglich beweist, sondern von der Schönheit und Größe. Das Zitat hat

der zweiten Strophe unsers Gedichts das erste Distichon gekostet. Der Text des zweiten v. 3 ist verderbt, המנדים und שבת geben selbst bei der größten exegetischen Kunstfertigkeit keinen Sinn. Lies הנודרים

(vgl. LXX Cod. Al.) und שֶׁבֶר ן. Daß נו als ם, ד als נ, רו als ת gelesen werden konnte, zeigt, wie klein und eng die Schrift des Manuskripts war. „Die ein Gelübde tun für den bösen Tag“ (statt für den יום טוב) ist wohl ein sprüchwörtlicher Ausdruck aus dem volkstümlichen, mantischen Kult und bedeutet wörtlich: bösen Mächten, die den „bösen Tag“ regieren, etwas geloben und opfern, damit sie dem, den man haßt, ein Unheil anrichten. Hier ist er natürlich, wie überhaupt in der sprüchwörtlichen Anwendung, im übertragenen Sinn gebraucht. Jene Orgien, die auf Kosten des gemeinen Manns gefeiert werden vgl. 4 1, sind, wenn man auch Jahwen libiert, ein dem Teufel geweihter Gottesdienst, da „bringt man als Opfer Zertrümmerung und Gewalt“, die nach 3 10 die Großen in ihren Palästen aufgespeichert haben, trinkt den Wein der Gebüßten (2 8) usw. הִגִּישׁ ist der Kultsprache entnommen. — In der dritten Strophe v. 4 scheint סרחים ein derber Ausdruck zu sein: sich rekeln, lümmeln. — In der vierten Strophe v. 5 6 ist כדויד v. 5, wie Metrum und Orthographie zeigen, ein Zusatz zu v. 5[a] (nicht zu v. 5[b], da David wohl nicht als Erfinder neuer Musikinstrumente gegolten hat). פרט ist vielleicht nur ein spottender derber Ausdruck: kratzen. Am zweiten Stichos von v. 5[b] ist nichts zu ändern; die neumodischen Instrumente sind dem Amos ebenso ein Greuel, wie die neuen Sitten und ausländischen Dinge, die 3 12—15 genannt sind. Selbstverständlich meint Amos nicht, daß die neuen Instrumente beim Gelage erfunden werden! er sagt ja auch חשבו, nicht חשבים. Das Sprengbecken wird nicht deswegen genannt, weil es aus edlem Metall, sondern weil es sehr groß und für das Trinken gar nicht bestimmt ist; man trinkt aus ihm in ausgelassener Laune, wie unsere Vorfahren aus dem Stiefel. Lies בַּמִּזְרָק. V. 6[b] ist in die falsche Kolumne geraten s. zu v. 13. — In der letzten Strophe v. 7 (8) fehlt dem ersten Distichon eine Hebung; man kann etwa מֻגְלִים vor בראש oder auch יֵלְכוּ vor יגלו einsetzen. Der Schlußstichos: „Spruch Jahwes des Gottes der Heere“ steht jetzt mitten in v. 8 (Wellh. u. a.).

6 8—10. Drei dreihebige Vierzeiler. Die Pest wegen der Hoffart. — In der ersten Strophe v. 8 streiche אדני und lies מְתָעֵב. Die Stadt ist jede beliebige Stadt in Israel und Juda. — Die zweite Strophe geht von v. 9 bis מן־הבית in v. 10, ist aber in böser Verfassung. Daß zehn Männer in Einem Hause übrig bleiben, ist ein sonderbarer Satz, denn erstens wird ein Haus nur selten überhaupt zehn Männer besitzen, zweitens erfahren wir gar nicht, wodurch die Zehn übrig gebliebene geworden sind, drittens ergibt sich jetzt folgende Darstellung: ein Haus hat x Männer, die sterben bis auf zehn, die zehn sterben wieder bis auf einen! Es liegt

auf der Hand, daß יִוָּתְרוּ im ersten Stichos unmöglich ist; auch das Metrum zeigt es. Die LXX hat das Verbum zwar auch im Anfang, aber zugleich auch am Ende von v. 9, und hier paßt ihr וְיִוָּתֵר הַנּוֹתָר (der Sing. ist wegen der Fortsetzung nötig) nicht allein, sondern ist sogar unentbehrlich. Amos sagt: wenn ein Haus zehn Männer hat, ungewöhnlich viel, die sterben (lies יָמֻתוּ) alle bis auf einen (vgl. 5 3); den übrig gebliebenen holt dann sein nächster Verwandter heraus v. 10 und zwar, wie die Glosse „beim Fortschaffen der Gebeine aus dem Hause" ganz richtig annimmt, ohne zu diesem Zweck ins Haus gekommen zu sein; er findet ihn nur zufällig noch lebend unter all den Toten, in den äußersten Winkel gekrochen. Beide sind so in Schrecken, daß der eine den anderen warnt, mehr als nötig zu sprechen, weil man leicht den Gottesnamen brauchen würde und doch Jahwe, der „durch Israels Mitte zieht" (5 17), nicht „berufen" darf. Den letzten Satz v. 10 spricht nicht der Oheim, sondern Amos, denn der Oheim würde ja selber den Namen Jahwe aussprechen, wenn er diesen Satz ausspräche. וּמְסָרְפוֹ heißt: oder sein Bestatter, genauer: der, der seinen Leichenbrand ausrichtet, indem er wohlriechende Stoffe verbrennt, um den im Verwesungsgeruch sich bemerkbar machenden bösen Dämon zu vertreiben. — Die letzte Strophe beginnt mit ואמר לאשר in v. 10; der erste Stichos scheint mir mit בְּיַרְכָּתוֹ zu schließen, der zweite (durch Versetzung von הבית) הַעוֹד עִמָּךְ בַּבַּיִת gelautet zu haben. Die hastig aufeinander folgenden ואמר sind äußerst wirkungsvoll.

6 11 7 9 8 3. Diese drei dreihebigen Vierzeiler, die die beiden Häuser von Israel mit dem Untergang bedrohen, gehören nach Form und Inhalt zusammen. Zwei stehen an ganz unmöglicher Stelle, nämlich 7 9 und 8 3. Wahrscheinlich war das Gedicht durch ein Versehen ausgefallen (s. Vorbemerkung vor Kap. 5ff.) und wurde nun unter drei fortlaufenden Spalten nachgetragen, dann von dem späteren Abschreiber jede Strophe in die Spalte gesetzt, unter der sie sich befand; daher stehen jetzt die drei Vierzeiler je um etwa elf massoret. Verse auseinander. — Der erste Vierzeiler 6 11 ist etwas verstümmelt; ich habe in der Übersetzung zu יהוה ein אדני hinzugefügt, hinter מצוה ein הַצָּר (vgl. 3 11) als Subjekt zu וְהִכָּה. Das „kleine Haus" ist das Haus Juda, denn das Haus des kleinen Mannes hätte Amos gewiß nicht besonders bedroht, übrigens schaden einem solchen Lehmhaus ein paar Sprünge auch nicht viel. — Auch der zweite Vierzeiler 7 9 ist nicht ganz in Ordnung. Mit Isaak kann Amos nicht bloß Nordisrael meinen, Isaak lebt in den Südbezirken Judas; ich nehme daher an, daß Amos nicht bloß das Haus Jerobeams, sondern

auch das Haus Davids bedroht hat und daß hier eine (durch den Mangel an Platz begünstigte) absichtliche Weglassung vorliegt. Der Verfasser von 9 11 mag das Haus oder die Hütte Davids noch an der rechten Stelle vorgefunden haben. Bei den בָּמוֹת יִצְחָק denkt Amos vermutlich in erster Linie an das von ihm öfter erwähnte Berseba („das Juda gehört" 1. Kön 19 3), bei den Heiligtümern Israels an Bethel und den Gilgal. — Die dritte Strophe 8 3 sagt, was das von Jahwe gesandte Schwert ausrichtet. Im ersten Stichos lies שָׁרוֹת mit vielen Exegeten. Im zweiten Stichos schreibe יהוה für אדני. Das dann folgende יהוה gehört als וְהָיָה zum dritten Stichos. Für השליך הס lese ich unter Vergleichung der LXX אַשְׁלִיכְהֶם mit unsynkopiertem ה, welche Form sonst nur beim Nomen vorkommt und auch dort von den Punktatoren verschmäht wird.

6 12 13^{a} 6^{b} 13^{b} 14. Drei dreihebige Vierzeiler. Trotz der günstigen Kriegslage wird Israel wegen der unnatürlichen Rechtszustände im Krieg untergehen. — In der ersten Strophe v. 12 lies יֵחָרֵשׁ בַּבָּקָר יָם s. MARTI. — Hinter v. 13^{a} setze ich v. 6^{b} ein (so auch MARTI); die Freude und der Kummer, der Gewinn von „Wertlos" (לא דבר = לוֹדְבָר s. MARTI) und der Ruin Josephs sind ausgezeichnete Gegensätze; v. 6^{b} ist in die falsche Kolumne geraten. — In der dritten Strophe v. 14 ist der in LXX Cod. Al. fehlende Zwischensatz „Spruch Jahwes usw." zu streichen und vielleicht vorher הִנֵּה י' zu lesen. Am Schluß ist wohl der נַחַל הָעֲרָבִים gemeint, wenigstens dann, wenn wir v. 6^{b} richtig hierher gezogen haben, während sonst das von WELLH. vorgeschlagene נ' מִצְרַיִם viel für sich hätte.

7 1—8. Sechs dreihebige Vierzeiler. Drei Visionen über den nicht mehr aufzuhaltenden Untergang Israels. — Die erste Strophe geht bis הארץ in v. 2. Für יוצר v. 1 darf man schwerlich יֵצֶר schreiben: was soll man sich unter einem Gebilde von Heuschrecken vorstellen? im Sinne von Brut kommt das Wort doch niemals vor. Die LXX scheint יוצא gelesen zu haben vgl. Deut 14 22, das sie mit ἐπιγονή wiedergibt. Ihre Lesung ist wohl richtig, nur wäre sie einfacher mit „hervorkommen" zu übersetzen: die Heuschrecken werden plötzlich sichtbar vgl. z. B. Sach 2 7; wer will, kann auch יצו = יָצְאוּ lesen. Ob visionäre oder wirkliche Heuschrecken gemeint sind, läßt sich nicht entscheiden, aber für Amos hat Jahwe seine Hand im Spiel. Der Schluß von v. 1 von והנה an und die ersten drei Wörter von v. 2 sind eine alte Glosse, die das Wort לקש erklären will: „gemeint ist das לקש nach der Königsgrasschur, es ist dann, wenn der König fertig ist (mit seinem Schnitt)." לקש ist demnach die Nachmahd des kleinen Mannes auf der Allmende; wird sie von den Heuschrecken vernichtet, so verhungert sein Vieh. Eben weil es sich

um den so wie so gedrückten niederen Stand handelt, läßt Jahwe ab. — Die zweite Vision v. 4—6. In v. 4 gibt weder קרא noch das dafür vorgeschlagene קְרָה einen Sinn. Das לרב würde, wenn es unpunktiert wäre, jedermann lārōb aussprechen; רִיב ist ja doch Unsinn, mit dem Feuer kann man nicht schelten. לָרֹב בְּאֵשׁ יהוה heißt: zu schießen mit dem Feuer Jahwes (das אדני wirkt hier absurd). Das Feuer Jahwes wäre mit dem Bogen zu schießen, wenn es als feurige Pfeile gedacht wäre, aber das paßt hier schlecht zu der Wirkung. Lies daher קֶלַע für קרא. Amos sieht in den Visionen 7 1—8 8 1 2 nicht Jahwe selber, sondern nur allerlei Dinge, die Unheil drohen oder bedeuten, hier die Schleuder, mit der der Flächenblitz geschleudert wird. In v. 4b sprich וְתאכל, denn die Schleuder droht erst wie vorher die Heuschrecken und nachher der Lotstab. תהום רבה ist hier einfach das Grundwasser (wie Gen 49, 25), das freilich vom unterirdischen Meer aufsteigt. Streiche wieder אדני in v. 6. — Die dritte Vision v. 7 8. Das erste Distichon v. 7 war durch einen Schreibfehler, והנה statt יהוה, in Verwirrung geraten und ist dann vom Abschreiber recht ungeschickt ausgebessert; er setzte ein אדני ein und nachträglich noch ein ובידו אנך, weil er glaubte, daß überall, v. 1 4 und hier, Jahwe selber von Amos gesehen werde. Der zweite Stichos lautet einfach: נִצָּב עַל־חוֹמַת אֲנָךְ, gestellt war an Gemäuer ein Lot, ein unten mit Lot beschwerter Meßstab. An eine fertige Mauer hält man den Meßstab nur dann, wenn man ihre Ausbauchung feststellen will (Jes 30 13); einer Mauer, an der das geschieht, droht der Abbruch wegen Baufälligkeit: Israel ist für den Abbruch reif. In v. 8b wird אדני zugesetzt sein.

7 9 s. zu 6 11.

7 10—17. Ob Amos selbst die dritte Vision v. 7 8 und die vierte 8 1 2, die nach Form und Inhalt eng zusammengehören, durch 7 10—17 auseinandergerissen hat oder ob es ein anderer tat oder ob 7 10ff. von einem jüngeren Zeitgenossen (s. zu 1 1) verfaßt ist, das wird sich wohl nicht feststellen lassen. Vielleicht hat dieser Bericht ursprünglich neben 6 11 7 9 8 3 gestanden und ist mit diesem Gedicht durch irgend einen Unfall ausgefallen und nachher an unrichtiger Stelle wieder eingefügt, denn er schließt sich an kein Gedicht so gut an wie an 6 11 7 9 8 3, wo das Königshaus und die Heiligtümer Israels direkt angegriffen werden. — V. 14 ist נוֹקֵד für בוקר zu lesen (nach LXX und 1 1). „Dein Weib wird huren“ v. 17 bedeutet wohl nicht: wird geschändet werden, da dann nicht dabei stände: „in der Stadt“, sondern: wird sich als Hure durch das Leben schlagen. Den Schlußsatz muß man nicht streichen, das Schicksal des Volkes ist überall die Hauptsache für Amos.

8 1 2. Zwei dreihebige Vierzeiler. Die vierte Vision. Der Text ist in Ordnung, nur daß in v. 2 das יְהוָה אֵלַי hinter das erste, nicht hinter das zweite ויאמר gehört vgl. 7 8. Vielleicht schreibt man v. 2^{b} auch besser על statt אל.

8 3 s. zu 6 11.

8 4—10. Zwei dreihebige Zehnzeiler. Gegen Unterdrückung der Armen, besonders Kornwucher. In v. 4 lies שאפים ohne Artikel, sowie עֲשֻׁקִים für לשבית (Nowack nach LXX). Der Satz v. 6^{b} gehört hinter v. 5^{b}, für sein נשביר liest man wohl besser נִמְכֹּר; in v. 5^{b} ist das בַּר am Schluß zu streichen. V. 6^{a} ist ähnlich schon 2 6 dagewesen, aber darum nicht unecht. — V. 8 ist mit 9 5 ursprünglich identisch, hier offenbar von später Hand für den Kontext zurechtgemacht, nachdem er aus dem Zwischenraum der Kolumnen hierher verschlagen war — ein lehrreiches Beispiel für die manchmal recht sonderbare Art der Entstehung unserer Texte. ונגרשה scheint eine Verbesserung (nach Jes 57 20) für נשקה sein zu sollen, fehlt noch in der LXX. — Das Eindringen von v. 8 hat den Abschreiber zum Einsetzen der neuen Einführungsformel v. 9 veranlaßt, die unmittelbar hinter v. 7 unerträglich ist, ganz abgesehen von ihrem Abschreiberstil.

8 11—14. Vier dreihebige Vierzeiler. In der schrecklichen Zukunft wird man vergebens bei den berühmtesten Orakelstätten umherirren, um eine Auskunft bei Jahwe zu erhalten. In der ersten Strophe v. 11 hat ein Biedermann die Bemerkung eingesetzt, daß der Hunger, von dem Amos spricht, nicht im buchstäblichen Sinne zu verstehen sei; streiche die Wörter לא רעב .... כי אם. Umgekehrt hat ein anderer in den dritten Stichos der dritten Strophe den Durst wieder hineingesetzt; streiche בצמא am Schluß von v. 13. In v. 14 lies das zweite Wort אֲשֵׁרַת mit Stade u. a. „Beim Pfahl von Samaria“, „beim Weg nach Berseba“ sind Modeschwüre, wie die beim Tempel oder Gold im Tempel, dem Opfer, dem Altar u. dgl. in Mt 23 16ff. Man muß daher nicht korrigieren, höchstens könnte man des Rhythmus wegen in der letzten Strophe, die mit ואמרו v. 14 beginnt, חי .... דן und חי .... שבע die Stelle wechseln lassen. Das Schlußdistichon v. 14^{b} hat in der ersten Hälfte eine Hebung zu wenig; ich habe hinter ונפלו ein בַּדֶּרֶךְ eingesetzt, das auf das vorhergehende דֶּרֶךְ zurückschlagen würde.

9 1—4. Fünf dreihebige Vierzeiler. Jahwes Zorn. — Im ersten Vierzeiler v. 1 bis הספים, ist der Imperativ הך unverständlich; lies הַכֵּה, inf. abs. an Stelle der 1. pers. s. (vgl. Jes 8 16 17). — In dem unübersetzbaren ובצעם, mit dem die zweite Strophe beginnt, muß ein Perfekt mit

ו cons. stecken als Fortsetzung jenes inf. abs. und Vorgänger des אהרג; ich schlage וּפְגַעְתִּי vor, wozu כֻּלָּם der Akkusativ ist. — In der dritten Strophe v. 2 ist der letzte Stichos reichlich kurz und vielleicht ein גַּם vorzusetzen. — Dagegen sind die beiden letzten Stichen v. 3 zu lang; ich streiche das מנגד עיני, weil all die vielen ähnlichen Stichen nichts dem Ähnliches haben, und das משם, das hier nicht gut paßt und wohl nur gedankenlose Wiederholung ist. — Ebenso steht es mit dem משם des letzten Vierzeilers v. 4; auch der erste Stichos ist hier zu lang und wahrscheinlich das „vor ihren Feinden“ eine überflüssige Erklärung.

9 5 6 gehört zu den Bruchstücken jenes Gedichts, das wir schon 4 13 5 8 9 antrafen; ein Teil von ihm ist nach 5 8^b, ein anderer nach 8 8 verschlagen. Die ersten drei Wörter v. 5 sind wohl der übliche Refrain einer Strophe, sodaß שְׁמוֹ hinzuzusetzen sein möchte. Mit הנגע haben wir wieder ein Partizip, das durch den Schluß „Jahwe heißt er“ aufgenommen wird; dieser erste Stichos ist in 8 8 sehr verändert, um dem dortigen Zusammenhang gerecht zu werden. Die zwei letzten Stichen von v. 5 sind hier besser erhalten als in 8 8. — In v. 6 hat die LXX den Singular „seinen Söller“, עֲלִיָּתוֹ, doch kann man auch עֲלִיֹּתָיו zulassen vgl. Ps 104 3 13, wo ungefähr dasselbe gesagt ist wie hier, nur poetischer, dagegen gibt מעלותו keinen Sinn. Auch das ה von יסדה mag durch Dittographie entstanden sein. Daß v. 6^b hier besser paßt als in 5 8, zeigt eben jene Psalmstelle; nur scheint unser Autor schon zu wissen, daß der Regen aus verdunstendem Meerwasser entsteht s. zu Hiob 36 27.

9 7. Drei Disticha zu abwechselnd drei und zwei Hebungen, augenscheinlich ein Bruchstück, aber ein echtes; nur das נאם־י׳ gehört dem Abschreiber. Das alte Manuskript ist hier zerbröckelt; es ist schon möglich, daß Amos viel mehr geschrieben hat, als was wir jetzt von ihm besitzen. In v. 7^a wird schon aus metrischen Gründen entweder כֻּשִׁיִּם oder בְּנֵי כוּשׁ zu schreiben sein.

9 8—15 ist ein in Prosa geschriebener Nachtrag des oder der Herausgeber, teils ein vaticinium ex eventu über den Untergang des schismatischen Nordreichs, teils ein eschatologischer Ausblick auf die messianische Zeit, gespickt mit Reminiszenzen. — V. 8. Die konfuse Abwechslung zwischen der dritten und der ersten Person, wenn von Jahwe die Rede ist, charakterisiert solche Ergänzerarbeiten. V. 9. Das בכל־הגוים mag Abschreiberzusatz sein oder an verkehrter Stelle stehen, an seiner jetzigen wird jeder Leser es unwillkürlich als „unter alle Völker“ (Akkus.) verstehen. In v. 10 lies תִּגַּשׁ und תְּקַדֵּם s. MARTI. In v. 11 lies פִּרְצֶיהָ und הֲרִסֹתֶיהָ. Das Suffix von אלהיך v. 15, dessen ך von der LXX als Ab-

kürzung von צבאות aufgefaßt wird, zeigt, daß nach der Meinung des Ergänzers der Prophet von Gott angeredet wird; das spätere Judentum hat sich eine eigene Meinung vom Verkehr zwischen Gott und den Männern Gottes gebildet, die besonders in den Ergänzungen des Buches Jeremia und in den Apokalypsen zu Tage tritt und zu der Hesekiel den ersten Grund gelegt hat; auch der Hohepriester wird Sach 3 mit solchem Verkehrsrecht beschenkt, das ursprünglich nur die Menschen der epischen Vorzeit hatten.

II. Buch Hosea.

1 1 2ᵃ. Die Überschrift v. 1 kann bis בארי von Hosea herrühren, denn Hosea läßt Jahwe sprechen, auch wo er ihn gar nicht redend einführt; er kehrt überhaupt den alten Seher viel mehr hervor als Amos, wie er sich ja sogar das Weib, das er nehmen soll, durch einen Wink Gottes bezeichnen läßt. — Merkwürdig, daß die Herausgeber die judäischen Könige bis auf Hiskia hinabführen, dagegen für Israel bei Jerobeam II stehen bleiben. — Die Bemerkung v. 2ᵃ: „Anfang des Redens Jahwes in Hosea" ist vieldeutig; man weiß nicht, ob sie mehr sachlicher Art ist (Jahwes Verkehr mit Hosea begann damit, daß er ihm ein Weib anwies) oder mehr literarischer Art (Hosea sei der erste schreibende Prophet oder Kap. 1 bilde den Anfang des hoseanischen Buches).

1 2ᵇ—2 3. In Prosa geschrieben. Hoseas Ehe und ihre Bedeutung. — Der Anfang v. 2ᵇ scheint die Überschrift „Wort Jahwes an Hosea" aufzunehmen vgl. Amos 1 1 2. וילדי זנונים halte ich für einen Zusatz (auf Grund von 2 6), denn Hurenkinder „nimmt" Hosea nicht. Das Weib Hoseas bedeutet übrigens das Land, nicht das Volk Israel, wie 2 4ff. zeigt. — In v. 2 lies מַמְלֶכֶת. — V. 5, der von dem Wort Jesreel einen anderen Gebrauch macht als Hosea, ist unecht; Hosea gibt auch keine Vorhersagungen von dieser apokalyptisch geheimnisvollen Art. — Unecht ist auch der Schlußsatz von v. 6: denn vergeben werde ich ihnen; er steht an verkehrter Stelle, gehört hinter אֲרַחֵם in dem gleichfalls unechten Satz v. 7, zu dem er eine nachträgliche Bemerkung ist. „Durch Jahwe, ihren Gott" bedeutet soviel wie unser: durch die Religion. Hosea urteilt über Juda ganz anders als v. 7. — לא . . . לכם am Schluß von v. 9 ist viel stärker als לא אלהיכם: ich will nichts mit euch zu schaffen haben. — Der Zusatz 2 1—3 ist wohl von anderer Hand als 1 7, der die Rettung auf Juda zu beschränken scheint, und durch 2 23ff. veranlaßt, da erst von dort her der „große Tag von Jesreel" völlig verständlich wird. Für הארץ v. 2 lies הָאֲרָצוֹת s. MARTI, obgleich auch Micha 7 13 der Singular

den Sinn „die übrige Welt" hat; hier ist doch die Rede von den Ländern der Diaspora und steht der Ausdruck mehr in geographischem als geistlichem Sinne. In v. 3 lies mit der LXX אֲחִיכֶם und אַחוֹתְכֶם.

2 4—15[a]. Elf dreihebige Fünfzeiler. Land Israel, das ungetreue Weib Jahwes soll bestraft werden. — Dies wichtige Gedicht ist mir erst klar geworden, als ich begriff, daß nicht das Volk, sondern das Land Jahwes Weib ist. Früher war mir z. B. v. 5[b] ganz unverständlich. Die Israeliten sind die Kinder. Selbstverständlich bilden trotzdem Land und Volk wiederum eine Einheit, aber es kommt zunächst darauf an, das von Hosea gewollte, uns freilich etwas fremdartige Bild richtig zu erkennen. — In der ersten Strophe v. 4 beginnt der zweite Stichos mit dem zweiten ריבו. — In der zweiten, v. 5 bis ציה, fehlt dem zweiten Stichos ein Wort, das dem עֲרֻמָּה des ersten entspricht, etwa עֶרְיָה vgl. Hes 16 7. — In der vierten v. 7[b] lese ich וְצִמְרִי des Rhythmus wegen. — In der fünften, v. 8 9 bis אתם, halte ich בסירים v. 8[b] für eine Glosse. — In der sechsten, v. 9 von ובקשתם an, muß diesem Wort wohl der inf. abs. בַּקֵּשׁ hinzugefügt werden, da eine Hebung fehlt. — In der siebenten v. 10 ist der Schluß gründlich verballhornt s. Marti. Ich lese עֹשֶׁר statt עשו; das לבעל, LXX τῇ Βάαλ (vielleicht לבעלה), mag aus לְמַעְלָה, im Übermaß, entstanden sein. — In der neunten Strophe v. 12 13 streiche ich mit Marti v. 13[b], denn jedes beliebige Fest gehört nicht hierher, sondern nur solche, an denen man es sich bei den Gaben der Baale wohl sein ließ. — In der zehnten Strophe v. 14 lies אֶתְנַן für אתנה; in v. 14[b] sollte man vielleicht ושמתי אותם lesen, wenn man nicht wegen der maskul. Suffixe einen stärkeren Fehler annehmen und etwa ושמתי יִתְיָה für ursprünglich halten will.

2 15[b]—25 ist in poetisierender Prosa geschrieben, abhängig von jüngeren Prophetenschriften und weissagt das Gegenteil von Hoseas Weissagungen (Volz, Grimm, Marti); wahrscheinlich haben mehrere Hände an dem Stück gearbeitet. Zur Not kann man v. 15[b]—17 19 21—25 von Einem Autor ableiten, der etwa ausführt: Jahwe werde sein Weib, hier das Volk, ins Exil führen (in die „Wüste" vgl. Hes 20 34ff.), wobei ihm aber nach Jes 65 10 das Tal Akor als Symbol der Rückkehr verbleibt, wird es dort wieder fromm machen, wie es nach Jer 2 2 einstmals in der Wüste war, und dann die von Jeremia besungene Jugendliebe erneuern; da wird dann Jesreel wieder in das wunderbar aufblühende Land eingesät. — An v. 17 muß man nichts verbessern; die Weinberge in der Wüste sind die Ansiedelungen im fremden Lande vgl. Jer 29 4ff., und von der Rückkehr ist hier noch nicht die Rede. V. 18 suchte ich

früher für Hosea dadurch zu halten, daß ich las: תקרא לאישה und תקרא
עוד לבעלים, aber der Vers stößt sich auch dann noch mit v. 19, der v. 17
direkt fortsetzt. Ich überlasse also diesen sehr törichten Vers sich selbst,
muß ihn dann aber mit WELLH. ausstoßen. — V. 20 nimmt v. 23ff. vorweg; seine Suffixe passen nicht zur Umgebung; die „Verlobung" v. 21,
die übrigens auch mit v. 18 in Widerspruch steht, würde hinter v. 20
post festum kommen, also gehört v. 20 (wo אַשְׁבִּית für אשבור zu lesen
ist) nicht in den Zusammenhang v. 17 19 21ff. — In v. 21 lese ich am
Schluß דעת יהוה. — In v. 25 lese ich mit WELLH. u. a. וזרעתיהו. Erst
hier wird gesagt, daß Jesreel-Israel, „besprochen" durch Korn und Most,
angelockt durch die neue Fruchtbarkeit des Landes, wieder ins Land
eingewurzelt wird. Als Ergänzerarbeit gehört dieser Abschnitt, wenn
man v. 18 20 entfernt, nicht zu den schlechtesten Leistungen.

Kap. 3. Prosa. Hosea nimmt sich auf Jahwes Befehl noch einmal
ein verbuhltes Weib, dem er aber jeden geschlechtlichen Verkehr
verwehrt; das bedeutet den Verlust von Staat und Kult. — In v. 1
sprich אֹהֲבַת (VOLZ u. a.) und streiche die „anderen Götter", eine Glosse
zu „Liebhaber von Traubenkuchen"; Hosea nennt die Baale nicht „andere
Götter"; der Name, den er ihnen hier gibt, bezeichnet prägnant den
sinnlichen Charakter des Baalkults. — In v. 3^b könnte man den unverständlichen Text vielleicht durch andere Wortteilung verbessern: וְגַם אֲנִיא
לָךְ, auch werde ich es dir vereiteln vgl. 2 8, oder man kann mit älteren
und jüngeren Exegeten ein לא אבוא hineinsetzen, aber das Sätzchen ist
in jedem Fall überflüssig, und v. 4 bezieht sich nur auf v. 3^a: Du wirst
keinem Mann angehören, das Land wird weder Gott noch König haben. —
V. 5 ist nach Inhalt und Ausdruck unecht; der Ergänzer hat gemeint,
auf die „vielen Tage" müssen doch andere, bessere, folgen.

4 1—10. Neun dreihebige Vierzeiler. Man kennt Jahwes sittlichen
Charakter nicht, hauptsächlich durch Schuld der Priester, das wird sich
rächen, vor allem an den Priestern. — In der ersten Strophe v. 1 ist
das erste Distichon zu lang und wahrscheinlich, wie so oft, die Anrede
vermehrt; streiche „ihr Israeliten" und schreibe לוֹ für das aus vermeintlicher Abkürzung hervorgegangene ליהוה. — In der zweiten Strophe v. 2
lies: וְכִחֲשׁוּ רָצֹחַ וְגָנְבוּ נָאֹף וּפָרְצוּ, „schwören und dabei lügen sie, töten und
dabei stehlen sie, die Ehe brechen und dabei brauchen sie Gewalt." Das
verb. fin. gibt jedesmal den erschwerenden Umstand an. — In der vierten
Strophe v. 4 sind die beiden ersten Stichen reichlich kurz und wohl im
ersten וְאַךְ, im zweiten וְאַךְ אַל zu lesen. Das zweite Distichon ist ganz
verstümmelt; ich schreibe וְעַם כִּכְמָרִים וְנָבִיא כַּכֹּהֵן. — Die fünfte Strophe

umfaßt v. 5 6[a]. Das Ktib glaubt, es sei hier der Priester angeredet, aber das ist nach der ganzen Fassung des Gedichtes nicht wahrscheinlich. Ich lese das erste Distichon so: וְכָשַׁל הָא יוֹמָם וְכָשַׁל גַּם־נָבִיא לָיְלָה (bei Nacht fällt der Prophet, weil er dann seine Gesichte hat vgl. Micha 3 6). Das עמך gehört als Korrektur für אמך in den dritten Stichos, der nach meiner Meinung ursprünglich lautete: יִדְּמֶה עַמּוֹ נִדְמוֹ, vertilgt wird werden mit ihm, ganz vertilgt (mein Volk usw.). נדמו für das gewöhnliche נִדְמֹה, denn עַמִּי kann nicht mit dem Plural konstruiert sein. — Auch im sechsten Vierzeiler v. 6[b], wo das אתה die Hauptursache der Konfusion in v. 5 und 6 sein wird, ist die dritte Person für die zweite herzustellen: כִּי אֶת־הַדַּעַת מָאַס וָאֶמְאָסֵהוּ . . . וַתִּשְׁכַּח . . . אֱלֹהָיו . . . בָּנָיו. Hosea mag mit den Söhnen auf die Geschichte Elis anspielen. — In v. 7 lies הֵמִירוּ, in v. 8 נַפְשׁ, s. MARTI zu beiden Stellen. — Die achte Strophe v. 9 hat jetzt einen Stichos zu wenig, muß aber ursprünglich der vierten v. 4 entsprochen haben; ich setze daher zwischen כעם und ככהן nach v. 4 ein: כַּכֹּמֶר וְכַנָּבִיא. — Zu der letzten Strophe v. 10 gehört noch das erste Wort von v. 11, vor dem aber irgend ein Wort ausgefallen sein muß, z. B. דַּרְכֵי. הזנו ist aus וַיִּזְנוּ verderbt; das Hiphil hat eben kausative Bedeutung s. zu v. 18.

4 11—15. Vier dreihebige Vierzeiler. Der hurerische Lokalkult. — V. 11 vom zweiten Wort an gehört hinter v. 14[a]. — In v. 12[a] lies הִתְעָהוּ (so auch MARTI). — V. 14[b] ist wohl ein Sprüchwort wie sein Partner v. 11. — V. 15 ist deutlich genug ein Zusatz, die zweite Hälfte eine ungenaue Zitierung von Sätzen des Amos (Amos 5 5 8 14), die erste ein Zeugnis der ganz falschen Ansicht der späteren Juden, in Judäa hätten bessere Sitten geherrscht als bei den gottlosen Schismatikern.

4 16—19. Drei Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Israel ist ganz verkommen. — Das כִּי am Anfang ist wohl zu streichen. V. 16[b] ist Frage. במרחב besagt: nicht angepflöckt oder im Pferch festgehalten; eine störrische Kuh muß angebunden sein! — Die zweite Strophe umfaßt außer v. 17 noch die ersten vier Wörter von v. 18, ist aber ziemlich entstellt. Da man Götzenbilder nicht zu Genossen haben kann, auch im Folgenden vom Saufen und Huren geredet wird, so schreibe ich im Anfang von v. 17 חֲבַר עֹגְבִים. Unrichtig ist jedenfalls auch הנח־לו; auch וַיָּנַח לוֹ, da ward ihm wohl, oder וַיִּנַּח לוֹ, er ließ sich gehen, paßt nicht sonderlich, daher schreibe ich וַיָּנַע לוֹ, und schweifte umher vgl. zu 8 9 Ps 59 16. Im Anfang von v. 18 schreibe ich nach der Konjektur HOUTSMAS: וְסֹד הַסֹּבְאִים; daraus und aus dem übrigen Zusammenhang ergibt sich, daß das vierte Wort von v. 18 הִזְנוּ (für gewöhnliches הִזְנָהוּ) ausgesprochen werden muß: der Umgang mit den Säufern brachte ihn

zum Huren. Weder hier noch v. 10 noch 5 3 steht das Hiphil הזנה im Sinn des Qal. — In der dritten Strophe lies zunächst mit a. אָהֹב אָהֲבוּ. Den folgenden sinnlosen Komplex קלונמגניהצרר verwandle ich in קְלוֹנָם גְּאֹנִי הִצִּלוּ, (sie lieben) ihre Schande, meine Hoheit nehmen sie weg. Zu dem Gebrauch von הִצִּיל vgl. 2 11[b]. Mit רוח beginnt das zweite Distichon. Für

רוח אותה בכנפיה ויבשו מזבחתם

lese ich:

רֵיחַ אֲוָּתָם בִּכְנָפָם וְיֵבֻשׁוּ מִזְּנוּתָם

„Der Geruch ihrer Brunst ist an ihrem Kleidzipfel, Und sie stinken vom Huren“. יֵבֻשׁוּ ist phonetische Orthographie für יִבְאֲשׁוּ. Die Altäre haben in diesem Zusammenhang nichts zu schaffen.

5 1—7. Sieben dreihebige Vierzeiler. Das Gericht ist unabwendbar. — In der zweiten Strophe v. 1[b] 2 lies v. 2 mit UMBREIT u. a. שַׁחַת הַשִּׁטִּים, das folgende Verbum ist Relativsatz. In v. 2[b] sprich מוּסַר: die, die andere verstricken, werden von Jahwe gefesselt. — In der dritten Strophe v. 3 lies אַתָּה זָנִיתָ. Dies Distichon wird 6 10 zitiert und hat dort שָׁם für עתה, das auch hier passen würde. — In v. 4 ist nach dem herrschenden Sprachgebrauch יִתְּנוּם besser. In v. 5 lies וְיִשַּׁר אֶת־אֶפְרַיִם (וְיִסַּר). Etwas zu streichen hat man v. 5 ebensowenig Grund wie v. 4; Juda wird von Hosea öfter erwähnt, es wäre auch höchst verwunderlich, wenn es nicht geschähe. — Von der sechsten Strophe ist das zweite Distichon zu kurz, läßt sich aber nach der LXX leicht vervollständigen, die folgende Konsonanten hat:

ולא ימצאו אותו כיחלץ מהם

das ist:

וְלֹא יִמְצְאוּ אותו כִּ יַחֲלֵץ מֵהֶם

sie irrt nur darin, daß sie כיחלץ als כי חלץ liest. Das Futurum יַחֲלֵץ ist notwendig; der Satz: Jahwe wird, wenn die Israeliten ihm später, in der Not, nachlaufen werden, sich ihnen entziehen, ist ein gut hoseanischer Gedanke, dem nachher in 5 15—6 6 eins der schönsten Gedichte gewidmet wird. — In der letzten Strophe v. 7 ist ein כ irrtümlich zu כי vervollständigt und so aus כְּבָנִים ein כי בנים geworden, das keinen Sinn gibt. Schuld an dem Irrtum ist wohl das ילדו, das ganz sicher ein Schreibfehler ist; ich habe früher dafür יָלֻזוּ gesetzt, ziehe jetzt aber יָרֻדוּ vor (nach Jer 2 31): sie laufen von Jahwe weg, wie fremde Kinder tun, die kein Blutsband und kein innerer Zug bei den Adoptiveltern festhält. Im letzten Distichon lese ich חֹרֵשׁ אֶת־חֶלְקָתוֹ, den Pflüger mitsamt seinem Acker; das ist eine sprüchwörtliche Redensart wie Micha 2 2 „den Mann und sein Erbe.“

5 8—10. Drei dreihebige Vierzeiler. Ephraim und Juda werden zu Grunde gehen. — In v. 8[b] lies הָרִיעוּ רֵעַ בְּבֵית אֵל (vgl. Micha 4 9) und

הַחֲרִידוּ für אחריך (Wellh.). In v. 9 ist wohl הַתּוֹכחה, in v. 10^b אֶשְׁפְּכָה zu schreiben, beides aus metrischen Gründen.

5 11. Zweihebiger Vierzeiler. Ephraims politische Torheit rächt sich. — In v. 11^a ist nichts zu ändern; wir haben hier denselben Gedanken wie 8 3: Israel bringt sich selbst ins Unglück, indem es dem Feinde nachläuft. Am Ende von v. 11 und Anfang von v. 12 ist für צו: ואני zu schreiben צָרוֹ: אֲנִי. Der Feind ist der Assyrer, bei dem man Hülfe sucht. Diesem Epigramm folgen mehrere politische Dichtungen, bisweilen unterbrochen durch allgemeinere Betrachtungen.

5 12—14. Drei dreihebige Vierzeiler. Die Krankheit, die Jahwe dem Volke bringt, wird kein Bündnis mit Assur heilen. — V. 12 lies אֲנִי (s. zu v. 11), v. 13^a מַלְכִּי רָב mit Cheyne u. a. (so auch 10 6); in v. 13^b sprich יִגְהֶה mit Wellh. u. a.

5 15—6 6. Sechs dreihebige Vierzeiler. Die leichtherzige Meinung des Volkes, Jahwe lasse sich leicht begütigen, ist falsch. — In v. 15 lies אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה nach 6 1 und LXX, im zweiten Stichos, der mit אל beginnt, יְשַׁמּוּ mit Wellh. u. a. nach der LXX. Das „Suchen" ist nach 5 6 zu verstehen, vgl. unten 6 6. — In der zweiten Strophe 6 1 ist hinter יהוה ein אֱלֹהֵינוּ ausgefallen, wie die LXX und das Metrum zeigen. Für וירפאנו יך lies וְיִרְפָּא וַיַּךְ. — Der dritte Vierzeiler umfaßt v. 2 und das erste und dritte Wort von v. 3. לדעת trennt את־יהוה von seinem Verbum רדף und ist selbst getrennt von נדעה, dessen Objekt es darstellen muß; es ist, wie es oft vergessenen und dann über der Zeile nachgetragenen Wörtern geschieht, entstellt und zwar, wie ich glaube, aus צִדְקָתוֹ. — Der vierte Vierzeiler beginnt v. 3 mit נְרַדְּפָה את־י' (Piel nach 2 9); die Fortsetzung lautet: כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאוֹ (Giesebrecht u. a. nach der LXX); zu der Form נִמְצָאוֹ vgl. Jer 23 6: יִקְרָאוֹ. Im letzten Stichos lies יַרְוֶה für יורה (Perles u. a.). — Die sechste Strophe v. 5 6 ist in ihrem ersten Teil stark verunstaltet. Mir scheint, daß das erste Distichon mit הרגתים v. 5 beginnt, das sinnlos ist und wohl in הֹדַעְתִּים verbessert werden muß, und daß sein zweiter Stichos lautet: וּמִשְׁפָּטִי כָּאוֹר יֵצֵא: ich ließ sie wissen durch die Worte meines Mundes, und mein Recht, d. h. was mir gebührt und von mir verlangt wird (Jer 5 4 5), ging hervor wie Licht: — ich will ein sittliches Leben, keine Opfer (s. zu 5 15). Dieser Gedanke hat hier wie an anderen Orten einen Leser zu einer Anmerkung veranlaßt, die jetzt, am Anfang von v. 5, so lautet: על־כן חצבתי בנביאים, wo jedoch das Verbum חצב unverständlich ist; es bedeutet nicht „töten", was freilich auch keinen Sinn gäbe, „einhauen" (in einen Stein Hiob 19 24) paßt auch nicht. Man kann etwa חַקּוֹתִי oder הַעֲדֹתִי oder nach v. 5^b הִצֵּאתִי dafür lesen: ich schrieb

es vor, bezeugte es, ließ es ans Licht treten in den Propheten. Die נבאים können die Personen oder die Schriften der Propheten sein; das „drum" ist wohl volkstümlich gesetzt für „denn". — Ein herrliches Gedicht!

6 7—7 2. Vier Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Schaurige Zustände in Israel und Juda, besonders in den Priesterschaften. — In der ersten Strophe v. 7 8 ist v. 7 בְּאדם zu lesen; אדם ist ein Ortsname. עקבה מדם v. 8 wie שכור מיין (נבלע). In der zweiten Strophe v. 9 scheint mir das erste Distichon zu lauten: „Und wie die Bande des Räubers (חָבֵר statt חכי, איש ist Kollekt.) Ist die Bande der Priester." Das zweite Distichon beginnt mit דֶּרֶךְ, dem ich aus dem vorhergehenden Wort ein מ vorsetze: „Vom Weg nach Jericho (יְרִיחוֹ für ירצחו, alte Verderbnis in der althebräischen Schrift) bis Sichem verüben sie Untat" (מְזִמָּה für כי זמה). Gemordet mögen die Priester nicht haben, wohl aber die Pilger für ihre Kultstätten eingefangen (vgl. 5 1ff.) und ausgebeutet. — Die dritte Strophe umfaßt außer v. 10 11 noch die beiden ersten Wörter von 7 1. Einsätze sind das Zitat v. 10ᵇ aus 5 3ᵇ und die letzten drei Wörter von v. 11, die den (verdorbenen) Anfang von 7 1 glossieren. Jenes Zitat paßt nicht hierher, da nicht von der Hurerei des Lokalkults, sondern von Gewalttaten und Übergriffen der Priester die Rede ist. In v. 11ᵇ ist לו für לךְ zu schreiben; „sich ein Reis setzen" ist wohl sprüchwörtliche Redensart für ein bedenkliches Unternehmen oder das Mitmachen eines neuen Brauchs; eine ähnliche Redensart, שית זרע אחר, scheint erst die seltsame Etymologie Gen 4 25 ermöglicht zu haben. Der letzte Stichos 7 1, der etwas Ähnliches besagt haben muß, wie der Vorgänger, ist unsinnig entstellt; ich lese רֹדֵף אֶת־יִשְׂרָאֵל für כרפאילי. Der Konkurrenzkampf der Wallfahrtsörter und Heiligtümer beginnt, sagt Hosea, auch in Juda, das Israel gern nachahmt, einzureißen. Heute werden die Priesterschaften und Orden durch türkische Wachen im Zaum gehalten; damals hatte wohl das Königshaus (5 1) selber finanzielles Interesse am Prosperieren gewisser Heiligtümer, die ja niemand „mit leeren Händen" besuchen durfte (Ex 34 20), andere Heiligtümer waren Geldquellen für mächtige Familien (Richt 8 27) oder Städte, so riß man sich um die Kundschaft des עם לא יבין, wie im ausgehenden Mittelalter die Wallfahrtsstätten, Ablaßhändler usw. — Die vierte Strophe, 7 1 (von ונגלה an) und v. 2, hat ebenfalls einen umfangreichen Einsatz, der von כי פעלו v. 1 bis זכרתי v. 2 geht, vielleicht ein Zitat aus einem Gedicht, das hier schlecht angebracht ist, da Hosea nicht von allen möglichen Sünden gegen die zehn Gebote, sondern von der Ausartung der kultischen Religion spricht. Das zweite Distichon sagt nicht, daß die

Israeliten im Bann ihrer Taten seien, sondern daß ihre Taten sie als Zeugen vor Jahwes Richterstuhl feindlich umdrängen.

7 3—7. Drei dreihebige Vierzeiler. Der Königsmord. Wie das vorhergehende Gedicht gegen die mächtigen Priesterschaften, so wendet dieses sich gegen die Großen des Staates (unter denen freilich auch Priester sein können). — In der ersten Strophe v. 3 5ª muß man nichts ändern. Wenn man (nach 8 10) ימשחו für ישמחו schreibt, so erhält man den abenteuerlichen Gedanken, daß die Israeliten Könige zu dem Zweck salben, sie zu ermorden; das ließe sich doch wohl weniger umständlich ausführen. Offenbar ist das erste Distichon v. 3 im Zusammenhang mit seinem Partner v. 5ª zu erklären, das „Erfreuen", שַׂמֵּחַ, die lustige Unterhaltung mit dem König und seinen Ministern, geschieht auf dieselbe Weise und an demselben Tage wie das „Krankmachen", das Betrunkenmachen der Fürsten. Hosea spricht v. 3 wie v. 5ª von einem großen Gelage, wo man mit dem König und seinen Anhängern übermäßig zecht, um dann die in den tiefen Schlaf der Betrunkenen Gefallenen zu ermorden. Es wird tatsächlich bei Sacharjas Ermordung so zugegangen sein, Hosea aber verallgemeinert den Fall, indem er מלך und שרים ohne Artikel schreibt: so geht es in Israel zu! Er nimmt nicht Partei für die letzten aus dem Hause Jehu, bedauert sie auch nicht (s. v. 7ᵇ), er hat es aber hier mit den Königsmördern zu tun, Menahem und Genossen, den Machthabern der Zeit, wo er dies schreibt. — V. 4 ist Glosse zu v. 6 7. Im Anfang ist zu lesen כָּלָּה מִן אֹפִים (oder הַכֹּל): alles ist hergenommen von Bäckern. Die Königsmörder werden nicht mit Bäckern verglichen, sondern mit dem Bäckerofen; כֻּלָּם ist aus כָּלָּה verballhornt wegen der vermeintlichen Ehebrecher. Sodann ist zu lesen בֹּעֵר הֵם אֹפֶה (Oort u. a.). — Im zweiten Distichon der ersten Strophe, v. 5ª, ist מַלְכֵּנוּ nicht möglich, wenn das letzte Wort des Gedichts אֵלָי v. 7 richtig ist, also Jahwe spricht; die LXX hat מלכיהם, lesen muß man מַלְכָּם: am Tag ihres Königs, seinem Geburtstage (da Sacharja den Jahrestag seiner Krönung nicht erlebt hat), machen sie die Fürsten betrunken, damit sie den König nicht schützen können. — Die zweite Strophe v. 5ᵇ 6 ist in Ordnung, nur daß man v. 6 קָרְבוּ und אַפָּהֶם lesen und die zu der Glosse v. 4 gehörenden Wörter כַּתַּנּוּר לִבָּם hinaustun muß. Die Strophe sagt: er, der König, zieht seine Hand mit Spottenden, drückt denen lange die Hand, die ihre Ergebenheit nur heucheln (v. 3) und mit mehr oder weniger offenem Spott den Händedruck des trunkenen, seinem Untergang nahen Königs erwiedern, denn sie kamen nur an den Hof in ihrer Arglist, unterdrücken dann ihren Ingrimm während des nächtlichen Gelages,

lassen ihm aber freien Lauf am Morgen, wo der König und seine Anhänger ihren Rausch ausschlafen. Es ist nicht einzusehen, warum dieser Text korrigiert werden müßte. — In der letzten Strophe v. 7 ist natürlich nicht die Rede vom ganzen Volk, sondern nur von den Verschworenen und ihren Opfern. „Alle ihre Könige“ sind der König und alle Prinzen.

7 8—12. Vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gegen die politischen Bündnisse. — In v. 8 lies הוּא וְיתבולל, das הוא gehört zum Vorhergehenden: Ephraim ist unter den Völkern, ist ihresgleichen, und nutzt sich dadurch ab (בלל als Nebenform zu בלה); es geht an seiner Politik zugrunde, während es stark und jung bleiben würde, wenn es auf sich selber stände, nur sich und seiner Religion lebte. V. 8b ist ein äußerst glückliches Bild für die Notwendigkeit der Umkehr zur entgegengesetzten Politik, der Politik der Unabhängigkeit. — V. 10 ist in der ersten Hälfte ein Zitat aus 5 5, in der zweiten eine Probe vom nachexilischen synagogalen Predigtstil. — Der vierte Vierzeiler v. 12 hat in den ersten zwei Wörtern כאשר ילכו eine schlechte Variante zu den letzten Wörtern אשור הלכו von v. 11. Das zweite Distichon, das mit אורידם beginnt, ist jetzt unverständlich. Wie v. 12a auf v. 11a zurückweist, so sollte v. 12b, scheint mir, auf v. 11b Bezug nehmen: wenn sie nach Ägypten und Assur gehen, so reiße ich sie nieder, züchtige sie (lies אֲיַסְּרֵם) wie . . . ? In dem sinnlosen Komplex כשמעלעדתם muß wohl, gegenüber der Taube v. 11a und den Vögeln des Himmels v. 12a, ein Tier genannt sein, das sein Herr, wenn es davon läuft, niederreißt und schlägt. Daher schreibe ich כְּשׁוֹר עַד דַּעְתָּם, wie ein Rind, bis sie's merken; das „merken“ geht auf das zweimalige „er merkt es nicht“ v. 10 zurück.

7 13—16. Vier dreihebige Vierzeiler. Jahwe wird den Abtrünnigen nicht helfen. — In der ersten Strophe v. 13 ist das Sätzchen: da soll ich sie erlösen?! ein Zitat aus 13 14, das die Einsetzung von והמה nach sich gezogen hat; das Loskaufen paßt nicht in den Zusammenhang, die Israeliten sind ja gar nicht gefangen oder vom Tode bedroht, schreien auch nicht zu Jahwe, daß dieser ihr Hülfsgeschrei mit jenem Sätzchen entrüstet abweisen könnte. — Die zweite Strophe geht in v. 14 bis יתגוררו, wofür mit der LXX יִתְגּוֹדְדוּ zu lesen ist. Im Übrigen ist der Text unanfechtbar: wenn die Ernte mißrät, so jammern sie in ihren Häusern erbärmlich, wenden sich aber nicht von Herzen zu Jahwe, gegen den sie „Lügen reden“, etwa daß er nicht helfen könne oder wolle. — Der erste Stichos der dritten Strophe sieht jetzt so aus: יסורו בי ואני יסרתי (Schluß von v. 14 und Anfang von v. 15), aber יסורו בי läßt sich weder

sprachlich noch sachlich halten und יסרתי sollte ein Suffix haben. Ich schlage vor סָרְרוּ כִּי אֲנִי יִסַּרְתִּים, sie sind widerspenstig, wenn ich sie züchtigte; סָרַר und יִסַּר bilden ein Klangspiel und kommen oft neben einander vor. Für אֵלַי lies עָלַי. — Im letzten Dreizeiler v. 16 hat die LXX wohl לָאֱלִל für das לא על gelesen oder geraten, aber der Satz „sie wenden sich zur Nichtigkeit", paßt eher zu einem nachexilischen Prediger als zu unserm originellen Propheten. Ich schreibe עָדַי für על: sie wenden sich — nicht zu mir! sondern zu niederen Helfern und Hülfen. Im dritten Stichos sind die „Fürsten" kaum am Platz; man erwartet eine Angabe darüber, wie das „Schwert" über die abtrünnigen Israeliten kommt, ich ziehe daher צָרֵיהֶם vor: Jahwe wird seine schlechten Bundesgenossen, den versagenden Bogen, den Assyrern preisgeben. — Am Schluß des Gedichtes steht noch eine Glosse, in der das מזעם unverständlich ist. Ich schreibe dafür מְעַזִּים: „sie machen stark ihre Zunge, das ist der Spott derer im Lande Ägypten". Weswegen die ägyptischen Juden (zu denen vielleicht der Glossenschreiber gehört) die Samaritaner mit ihrer unverschämten Zunge verspotten, wissen wir natürlich nicht: traten diese vielleicht bei den ptolemäischen Oberherren unverschämt gegen die Juden auf? Man kann übrigens auch die erste Hälfte der Glosse mit der in v. 13 ausgeschiedenen verbinden: ואנכי אפדם והמה מעזם לשונם: „ich soll sie erlösen, während sie unverschämt reden?" nämlich Lügen wider mich reden; dann würde die zweite Hälfte: so spotten die in Ägypten, sich auf den Ausdruck „schlaffer Bogen" beziehen, der auch Ps 78 57 auf die Vorfahren der Samaritaner angewendet wird und vielleicht hin und wieder unter den Juden sprichwörtlich wurde.

8 1—6. Drei dreihebige Vierzeiler. Israel läuft dem Feinde nach. — Erste Strophe v. 1. Da ein Adler nicht die Posaune bläst, sich auch nicht vor dem Tempel aufhält, so schreibe ich נוֹצֵר für נשר. Der Tempelwächter stößt vor dem Tempel ins Horn, wenn etwas anzukündigen ist (z. B. der Anfang eines Festes), wohl auch, wenn eine Gefahr droht, ähnlich wie bei uns die Glocken geläutet werden: so soll Hosea ankündigen, daß das Volk in Aufruhr gegen Gott ist und Jahwe eingreifen wird. — In der zweiten Strophe v. 2 3 lies am Schluß יִרְדְּפוּ vgl. zu 5 11. — Die dritte Strophe umfaßt v. 4ª und v. 5 von חרה an. Das הם am Anfang ist durch Dittographie entstanden. — Was übrig bleibt in v. 4—6, ist nachexilische Predigt über den angeblichen Götzendienst, seine Torheit und seinen Untergang, was alles mit Hoseas Gedicht gar nichts zu tun hat, das von der Politik spricht. Am Schluß

von v. 4 ist יִכָּרֵתוּ, am Anfang von v. 6 מוּשָׁר אֱוִל הוּא zu schreiben; מוּסר, disciplina, der religiöse Unterricht, Religionslehre.

8 7—10. Drei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gegen die politischen Parteien und ihr Buhlen um die Gunst des Auslandes. — Die erste Strophe umfaßt v. 7[a] 8; das כי am Anfang ist Überleitung des Glossators. V. 7[b] ist ein durchgereimter Vierzeiler, insofern ein Kuriosum im AT:

קָמָה אֵין־לוֹ צֶמַח   בְּלִי יַעֲשֶׂה־קֶמַח
אוּלַי יַעֲשֵׂהוּ   רִים יִבְלָעֻהוּ

קמה ist als Maskul. behandelt. Dieser Kinderreim ist wohl wegen v. 7[a] an den Rand geschrieben. Der jetzige Text möchte den Fremden das Mehl von dem verdorrten Halm gönnen. — In der zweiten Strophe v. 9 ist das erste Distichon nur zur Hälfte da. Aber der Satz: „denn diese ziehen hinauf nach Assur“ fordert geradezu die Ergänzung heraus: „und jene nach Ägypten“ (vgl. 7 11), und tatsächlich ist das הֵמָּה מִצְרַיִם vorhanden, allerdings vermehrt durch ein Verbum (nach 9 13); es steht v. 13 am Schluß, ohne dorthin zu passen, ist also in die falsche Spalte geraten. Für das dumme התנו v. 9[b] lies הִתְעוּ: „ein Wildesel, der sich absondert, ist Ephraim, Liebesbrunst macht ihn umherschweifen.“ Ein Spott auf die Israeliten, die überall bei den Völkern um Gunst werben, aber schon gelten als „Gefäß ohne Wert“. — Natürlich ist auch im dritten Vierzeiler v. 10 יִתְעוּ für יתנו zu schreiben, wie auch das folgende Verbum: ich will sie schon sammeln, bestätigt. Das zweite Distichon lautet nach der LXX: וְיַחְדְּלוּ מְעַט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ וְשָׂרִים.

8 11—14. Zwei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die Israeliten ziehen die Religion durch den Kultus ins Sinnliche herab. — In v. 11 sind die beiden letzten Wörter als versehentliche Wiederholung zu streichen und das Atnach unter das erste מזבחות zu setzen. Die vielen Altäre dienen nur dazu, möglichst viel Gelegenheit zum Fleischessen zu bieten. Im zweiten Distichon lies mit WELLH. und MARTI רֹב תּוֹרֹתַי. Die Thoroth sind hier wie Jes 1 10ff. vgl. oben 5 6 die Weisungen, die die Propheten über den wahren Gottesdienst geben, sind daher, da sie nicht Opfer, sondern Sittlichkeit fordern, so ziemlich das Gegenteil von dem, was die späteren Juden Thoroth nennen und vom Gottesmann Mose ableiten. — Die zweite Strophe v. 13 hat allerlei fremde Beimischungen; zu entfernen ist das Sätzchen in v. 13[a]: יַהְוֶה לֹא רָצָם, wo von Jahwe in der dritten Person gesprochen und Hosea mißverstanden wird: Hosea spricht nicht von legitimen und nicht legitimen Opfern, sondern davon, daß die Opfer nur ein Vorwand sind, um

Fleisch zu essen (vgl. Jer 7 21). Ferner sind zu streichen die drei letzten Wörter von v. 13b (s. zu v. 9). Am Anfang von v. 13 lese ich זְבָחִים אָהֵבוּ; der Satzbau ist ganz gleich dem von Micha 2 2a. In v. 13b ist die dritte Person durch das vorhergehende Einschiebsel veranlaßt und die erste wieder herzustellen, אזכר und אפקד. — Eine junge Glosse ist

8 14, zur Hälfte Zitat aus Amos. Am Schluß ist ארמנתיו zu schreiben. Nordisrael ist, sagt der Glossator, schismatisch geworden, was so viel ist wie heidnisch, Judas Sünde ist der Weltsinn gewesen, der sich selbst hilft und sich auf Festungsstädte verläßt, die in der Endzeit ausgerottet werden sollen.

9 1—6. Sechs Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Zum Lohn für den heidnischen Bauernkult wird man ohne Kult und in Dürftigkeit im unreinen Ausland leben und verkommen. — Die erste Strophe geht bis אתנן v. 1. אל־גיל heißt schwerlich: bis zur Ausgelassenheit. Will man den Ausdruck nicht etwas gewaltsam mit der LXX in אַל תָּגֵל ändern, so muß man wohl גִּיל als eine Art term. techn. für den Erntejubel nehmen: beim Erntefest. Wegen der Buhlergabe, die Israel „liebt", also erhält, nicht gibt (vgl. 2 14), ist wohl זָנִית, תִּשְׂמְחִי, אָהַבְתְּ, אֱלֹהַיִךְ auszusprechen. Die Geber der Buhlergabe sind die Baale, die Erntefeste werden nicht Jahwen gefeiert, auch wird man bei Mißwachs nicht für Jahwe „sich zerkratzt" haben (7 14). — Die zweite Strophe geht von על כל v. 1 bis zum Schluß von v. 2. Für גרנות דגן גרן ist, wie mir scheint, הַגֳּרָנוֹת דָּגָן יִגְּרֵו: auf allen Tennen wird das Korn verschwinden, zu lesen, ferner יֵדָעֵם für ירעם und בָּם für בה (LXX, Wellh. u. a.) vgl. Hab 3 17. — Die dritte Strophe v. 3 ist metrisch etwas künstlich gebaut, vielleicht ist eine Umstellung vorgekommen, die indessen den Inhalt nicht alteriert hat. — In der vierten Strophe v. 4 lies יְטַמְּאוּ, וְזִבְחָם, יֶעֱרַב. Subjekt von יֶעֱרַב ist יין, זבחם gehört zum folgenden. — Die fünfte Strophe v. 4b 5 ist in Ordnung, an dem Auftreten der emphatischen 2. pers. in v. 5 braucht man keinen Anstoß zu nehmen. — Die sechste v. 6 hat zwei Glossen. Die erste lautet: כִּי הֵנָּה הָלְכוּ מִשֹּׁד, denn hierhin (nach Ägypten) sind sie gegangen wegen der Vergewaltigung. Die zweite ist מחמד לכספם nach M. T., מכמס לכ׳ nach LXX; מחמד gibt keinen Sinn, wohl aber מכמס, Aufbewahrungsort, von כָּמַס: die Zelte waren für die bei der Katastrophe flüchtenden Israeliten der Aufbewahrungsort für ihr Geld; als sie umkamen, war das Unkraut im Zelt ihr Erbe.

9 7—9. Drei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Befeindung Hoseas wegen seiner Unglücksweissagungen. — Die erste

Strophe v. 7ᵃ hat eine durch Paseq angedeutete Lücke hinter dem ersten Wort; ich setze ימי משפט ein. — Das erste Distichon des zweiten Vierzeilers v. 7ᵇ ist Rede des Volkes, das zweite Hoseas Antwort darauf. Der Text ist vollständig in Ordnung und nur wegen des Rhythmus etwa אֱוִילִי zu lesen. — Die dritte Strophe v. 8 bis שחת v. 9 ist in Unordnung geraten. Die drei letzten Wörter von v. 8 sind eine vom Rande an die falsche Stelle geratene richtige Korrektur, die lehrt, daß hinter dem letzten Wort des vorhergehenden Vierzeilers, hinter משטמה (v. 7), zunächst בבית אלהיו stehen sollte, das mit dem nun folgenden צופה den ersten Stichos bildet: im Haus seines Gottes lauert . . . Den zweiten Stichos אפרים עם אלהי נביא verbessere ich in אֶפְרַיִם אֶל הַנָּבִיא, Ephraim auf den Nabi; das damit ausgestoßene עם war vielleicht nur Dittographie der vorhergehenden beiden Buchstaben. Das zweite Wort von v. 9 muß in שַׁחַת verbessert werden. Überall, selbst im Gotteshause, lauert man dem Propheten auf vgl. Jer 18 18ff. Was dann noch in v. 9 folgt, ist Glosse, halb Anspielung auf eine Geschichte von Gibea (Richt 19 ?), halb Zitat aus 8 13.

9 10—17 ist jetzt ein ziemliches Durcheinander; wahrscheinlich waren einige Disticha, nämlich v. 13ᵃ 16ᵃ 16ᵇ, vom Abschreiber vergessen worden, die dann später vom Rande an falscher Stelle wieder eingesetzt wurden. Vielleicht könnte man ein einziges Gedicht v. 10 13ᵃ 16ᵃ 11 16ᵇ 12 13ᵇ annehmen, aus Vorsicht habe ich in der Übersetzung drei, allerdings eng unter sich verbundene Gedichte angenommen, als erstes:

9 10 (mit dem ersten Wort von v. 11). Zwei dreihebige Vierzeiler. Israel, anfangs eine Edelfrucht, ist schon in Baal Peor verdorben. — In der ersten Strophe v. 10ᵃ ist der dritte Stichos zu lang; ich lese כִּתְאֵנָה und halte כְּבִכּוּרָה für eine Erklärung oder Variante zu „wie eine Feige in ihrer ersten Zeit“. — In der zweiten Strophe kann man בֹּשֶׁת stehen lassen; vielleicht hat sogar, wie Hoseas Einfluß in erster Linie den Namen Baal aus der israelitischen Religion vertrieben hat, dieser Vers den Anstoß gegeben, daß man später oft בעל durch בשת ersetzte und die Götzen שקוצים nannte. Der letzte Stichos würde jetzt bloß aus dem Wort כאהבם bestehen; da aber dies Wort keinen guten Sinn gibt und das erste Wort אפרים von v. 11 dort nicht bloß überflüssig, sondern lästig ist, so verbinde ich beide zu כְּאֹהֲבֵי אֶפְרַיִם: da wurden Scheusale gleichsam Ephraims Liebhaber. — Dies אפרים scheint mir nun aufgenommen zu werden durch dasselbe Wort in v. 13ᵃ; ich sehe daher

9 13ᵃ und seine Fortsetzung v. 16ᵃ als eine dritte Strophe des vorhergehenden Gedichts oder, was keinen großen Unterschied macht, wegen

des neuen Bildes als neues kleines Gedicht an, das natürlich nicht mit dem Stichwort Ephraim, sondern mit כאשר beginnt. Lesen wir כְּאֶשֶׁל רְאִיתִיו, so haben wir einen Anfang, der dem von v. 10 und von 10 1 entspricht (vgl. noch zu 13 1) und in dem folgenden Partizipialsatz לְצוֹר שְׁתוּלָה בְנָוֶה seine natürliche Fortsetzung findet: wie eine Tamariske sah ich ihn, auf den Felsen gepflanzt in der Aue. Auch das zweite Distichon v. 16^{a} ist durch das Stichwort Ephraim gekennzeichnet, das wieder fortzulassen ist: er (oder sie, die Tamariske) ward geschlagen an den Wurzeln (lies שָׁרָשָׁיו), vertrocknete, wird keine Frucht mehr bringen (lies בְּלִי יַעֲשֶׂה). — Auch

9 11 16^{b} 12 13^{b} könnte als Fortsetzung der vorhergehenden Strophen gefaßt werden, kann aber auch als besonderes kleines Gedicht gelten, das die Bilder jener Strophen in die Sprache der Wirklichkeit umsetzt: das verbuhlte Volk wird unfruchtbar werden, seine Kinder verlieren; zwei Vierzeiler. Das erste Distichon v. 11 sagt: es gibt keine Geburten mehr, das zweite v. 16^{b}: wenn es noch Geburten gibt, so müssen doch die Geborenen alsbald sterben, das dritte v. 12^{a}: wenn die Kinder doch groß werden, wird Jahwe trotzdem das Land kinder- und menschenleer machen, denn, schließt das vierte v. 12^{b} 13^{b} ab, sie werden die Kinder dem Mord ausliefern müssen. — V. 11. Mit כְּעוֹף erst ein neues Bild, das dann aber bald aufgegeben wird. — V. 16^{b}. וְגַם würde dem Rhythmus besser genügen. — V. 12^{a} lies וְאִם für ךְ אם. — V. 12^{b}. שורי = סורי. Die Erklärung für das אוי bringt v. 13^{b}, wo בְּנֵיהֶם zu lesen ist und das הֶרֶג der LXX dem הוֹרֵג des MT vorzuziehen sein dürfte.

9 14 15 17. Vier dreihebige Dreizeiler. Jahwe gibt die Israeliten auf. — Den ersten Stichos v. 14 spricht etwa der Prophet: gib ihnen, Jahwe, was immer! Dieser Stichos schließt mit מָה. Im zweiten Stichos, wo die LXX das wohl durch Dittographie entstandene תן nicht hat, muß, da wegen der Fortsetzung nur Jahwe sprechen kann, das תתן in אֶתֵּן (oder נָתַן) verwandelt werden. Der Prophet kann Jahwe nicht auffordern, das zu tun, was Jahwe selber im vorhergehenden Gedicht schon angedroht hat. — Den zweiten Dreizeiler bilden die drei ersten Stichen von v. 15 (bis מעלליהם). Der Gilgal ist wohl nur als Typus der schlimmsten Kultstätten genannt. Im zweiten Stichos setze ich hinter שם ein שָׂנֵא ein. — Das dritte Tristichon nimmt den Rest von v. 15 ein (von מביתי an). Unter בֵּיתִי verstehe ich die Heiligtümer Israels, zunächst das vom Gilgal; aber freilich wird, wie die Kainsgeschichte zeigt, derjenige, der „von Jahwes Angesicht" vertrieben wird, zugleich ein landflüchtiger Mensch, während umgekehrt David trotz seiner Flucht dadurch einen Fuß in

Jerusalem behält, daß er sein Heiligtum dort läßt (II Sam 15 25). — Im letzten Dreizeiler v. 17 lies אלהיהם, ferner aus sachlichen und rhythmischen Gründen אֵלַי für לוֹ. Das נָע וָנָד Gen 4 12 klingt öfter bei Hosea an.

10 1 2a 3 4. Vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Mit Israels Glück nimmt sein Abfall zu. — Die erste Strophe geht bis מזבחות v. 1. Im ersten Distichon lies בּוֹקְקָה, sowie יִשְׁגֶּה, Frucht mehrte Israel sich. Im zweiten ist zu lesen לוֹ פִּרְיוֹ und לוֹ מִזְבְּחוֹת. — Ebenso lies im zweiten Vierzeiler, Rest von v. 1 und 2a, הֵטִיב לוֹ für הֵטִיבוּ. Das חלק לבם v. 2a des MT oder das חלקו לבתם der LXX gibt keinen passenden Sinn; nach der Motivierung von v. 2a in v. 3f. lese ich יְחַזְּקוּ לבם, wodurch auch dem Metrum aufgeholfen wird. V. 2b gehört augenscheinlich nicht in diesen Zusammenhang, da dem הוא jede Beziehung fehlt; wer der „Er" ist, lehrt v. 6a. — Das כִּי עַתָּה der dritten Strophe v. 3 nimmt das עתה v. 2a auf. Die Herzensverhärtung und Verschuldung der Israeliten zeigt sich darin, daß sie von Gott und König nichts wissen wollen. Das Sätzchen: kein König uns! besagt, daß große Parteien der gegenwärtigen Dynastie feindlich gesinnt sind; große Teile des Volkes mögen nach den ewigen Kriegen, besonders den Bürgerkriegen die Meinung von Königtum und Adel gehabt haben, der die Jothamsfabel Richt 9 Ausdruck gibt. Das והמלך in v. 3b ist aber gewiß eingesetzt, denn hier ist nicht mehr vom König, sondern von Jahwe die Rede, und der Satz: was sollte der uns tun? expliziert das: wir fürchten ihn nicht. Wahrscheinlich ist v. 3b וְלֹא für כִּ לֹא zu schreiben, denn jene Redenden haben gewiß nicht die Meinung, daß Jahwe den König will und schützt. — In der vierten Strophe v. 4 ist nichts zu ändern, noch weniger ist der Vers für unecht zu erklären, höchstens kann man כראש hinter משפט setzen. Hosea sagt: man schließt mit luftigen Worten und nichtigen Eiden Bündnisse unter sich und mit den auswärtigen Mächten, so entsteht ein verwilderter Rechtszustand, der mit dem heilsamen Recht und Regiment so viel gemein hat, wie das wild aufschießende Giftkraut mit der guten Frucht des Ackers. Eine geistvolle Kritik der Rechtszerrüttung durch die Politik.

10 5 6a 2b 6b 7. Fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die Katastrophe über Samaria, herbeigeführt durch den Großkönig. — In der ersten Strophe v. 5 (bis zum zweiten עליו) lies am Anfang לְעֵגֶל בֵּית אֵל, dann שֹׁכְנֵי s. MARTI, ferner וְיֶאֱבַל für כי אבל und streiche das zweite עליו. Bethel ist ein Reichsheiligtum (Amos 7 13 Gen 28 22), darum kann Israel das Volk, die Laiengemeinde des Kalbs von Bethel genannt werden. Letzteres ist „die Hoheit" des Volkes vgl.

I Sam 4 21, die, wie die zweite Strophe, v. 5 (von יגילו an) v. 6ᵃ, sagt, von ihm fortwandert (auch I Sam 4 21) und dem Großkönig (מַלְכִּי רָב wie 5 13) zugeführt wird. Für יגילו ist mit WELLH. u. a. וְיֵלִיל zu lesen, im Singular, weil das Volk auch in ממנו im Sing. auftritt. Im zweiten Distichon v. 6ᵃ lies nach der LXX יוּבָלוֹ; מִנְחָה ist in ironischem Sinn gemeint, ein Geschenk, das schwerer zu verschmerzen ist, als alle früheren Geschenke, die man dem Großkönig brachte, um seine Hülfe zu erkaufen, und auf die das גַּם anspielt. — Die dritte Strophe besteht aus v. 2ᵇ und 6ᵇ. Dann wird das Kalb von Bethel nach Assur wandern, wenn der Großkönig über Israel herfällt, denn dann werden alle Heiligtümer zerstört und geplündert. Daß das nachhinkende מֵעֲצָבָיו, wie statt מעצתו zu lesen, Glosse ist, dürfte man selbst dann behaupten, wenn es nicht durch das Metrum ausgestoßen würde. — Das erste Distichon der vierten Strophe v. 7 lese ich: נִדְמָה שמרון הָלְכָה ‖ כְּקֶצֶב על־פני־מים. הלך, auf dem Wasser treiben, wird Gen 7 18 auch von der Arche gesagt, und קצף ist wohl mit WELLH. von קצב abzuleiten. Das Bild vom Reisig, das auf dem Wasser treibend sich in seine einzelnen Bestandteile auflöst, ist außerordentlich treffend für einen in Anarchie verfallenden Staat. — Die letzte Strophe beginnt mit קוץ v. 8, welchem Wort man des Rhythmus wegen ein וְ vorsetzen möchte, während ולגבעות v. 8ᵇ, das das Metrum überfüllt, aus Gleichmacherei zugesetzt ist.

10 9—11 7 ist wiederum durch Versehen, die schlecht korrigiert wurden, vielleicht auch durch materielle Beschädigung des alten Manuskripts, in Verwirrung geraten, die man nur dadurch heben kann, daß man sorgfältig auf die Bilder achtet, die bei Hosea eine so bedeutsame Rolle spielen. Nach meiner Meinung ist zu scheiden: erstens 10 9 10 13ᵇ—15, zweitens 10 11 (12 13ᵃ) 11 4ᵃ 3ᵇ 4ᵇ 7, drittens 11 1—3ᵃ 5 6. Wie mir scheint, war das zweite Gedicht ausgefallen und ungeschickt zwischen den Spalten nachgetragen. — Das erste Gedicht

10 9 10 13ᵇ—15 enthält vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Wie einst in Gibeas Tagen wird auch jetzt Israel gezüchtigt werden durch einen Krieg, in dem sein Königtum zugrunde geht. — Die erste Strophe geht bis מלחמה v. 9. Das erste Distichon ist korrekt, wenn wir auch nicht wissen, was Hosea mit den Tagen Gibeas meint; wahrscheinlich hat er die Richt 19—21 erzählte Geschichte gekannt, natürlich in einer sehr stark abweichenden älteren Form. Im zweiten Distichon lese ich אמרו für עמדו und halte תַּשִּׂיגֵנוּ zwar nicht für unbedingt notwendig, aber doch für besser als תַּשִּׂיגֵם. — Die zweite Strophe geht von על v. 9, wofür וְעַל sachlich und rhythmisch richtiger sein dürfte,

bis zum Schluß von v. 10. Im Anfang von v. 10 lese ich בָּאתִי וָאֲסֳּרֵמוֹ אָסְפוּ, doch über die Frevler kam ich und züchtigte sie usw. באסרם v. 10 (Variante zu ואסרם) ist zu streichen. Die עַמִּים sind israelitische Stämme, die über die Benjaminiten wegen ihrer „zwei Sünden" (lies עֲוֹנֹתָם), etwa Schändung des Gastrechts und verweigerte Sühne, herfielen; beide Verse weissagen nicht, sondern erzählen. — Die Nutzanwendung dieser historischen Betrachtung bringt v. 13^b 14^a, die dritte Strophe. Damals bauten die Benjaminiten auf Gibeas Stärke, jetzt bauen die Israeliten auf ihre Wagen (lies mit LXX בְּרִכְבְּךָ) und Helden v. 13^b; damals kam Jahwe mit den Stämmen über die Frevler, jetzt kommt, von Jahwe gesandt, der Kriegslärm über Israel v. 14^a (lies וְקָם, Perf., sowie עָרֶיךָ mit WELLH.). Der Rest von v. 14^a von יושד an ist eine alte Glosse: „sie werden vergewaltigt werden (יוּשַׁדּוּ wohl besser als der Sing.), wie Salman Betharbel in Kriegszeit vergewaltigte"; ob die Glosse richtigen Text hat, ist nicht mehr auszumachen, s. MARTI. — In der letzten Strophe v. 14^b 15 ist das Sätzchen „solches schuf euch Bethel" ebenfalls Glosse, denn um den Kult handelt es sich nicht, wie der Vergleich mit Gibea v. 9 zeigt, sondern um den Trotz auf die kriegerische Kraft. רָעַת ist als dittographisch zu streichen, für שחר mit WELLH. שַׁעַר zu lesen, wohl auch רָעַתְךָ zu schreiben. — Das zweite Gedicht

10 11—13^a 11 4^a 3^b 4^b 7 enthält ebenfalls vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Israel, Jahwes Pflugrind, verkommt in Mühsal, weil es von Jahwes milder Führung nichts weiß und keinen Gewinn zieht. Ein sehr schönes, wenn auch für uns etwas fremdartiges Gedicht, das nur, am Rande nachgetragen, stark gelitten hat. — In der ersten Strophe v. 11^a lese ich mit MARTI: הֶעֱבַרְתִּי עֹל עַל, ich selber legte ihm das Joch auf den schönen Nacken. — In der zweiten Strophe v. 11^b 11 4^a hat jemand geglaubt, für die drei Verben im ersten Distichon auch drei Akkusative beschaffen zu müssen, und daher am Schluß יעקב hinzugefügt, aber אַרְכִּיב ist nur Hülfsverb für die beiden anderen: ich spannte Ephraim und Juda mir (lies לִי) zum Pflügen und Eggen ein. — Diesem ersten Distichon sind in v. 12 13^a einige erbauliche Bemerkungen, zum Teil Zitate, angehängt, die zum Bilde nicht passen, wenn sie auch von ihm angeregt sind. Für ועת v. 12 ist nach der LXX דַּעַת zu lesen, für ויורה, ebenfalls nach der LXX, פְּרִי. — Die wahre Fortsetzung von 10 11^b findet sich erst 11 4^a: an menschlichen Seilen zog ich sie (nämlich Ephraim und Juda), an Stricken der Liebe. Das Wort אָדָם zeigt, daß dies Distichon nicht vom Gängeln des Kindes Ephraim redet, wie der jetzige Zusammenhang (v. 3) angeben würde, sondern von menschlicher

Behandlung der Tiere. — Die dritte Strophe beginnt v. 4^a mit ואהיה: „Und ich war ihnen wie einer, der emporhob das Joch an ihrem Kinnbacken“ (lies לְחִיהֶם), wie der Pflüger das Joch emporhebt, wenn der Nacken des Tieres gedrückt ist oder müde. Das zweite Distichon ist bei dem Schicksal, das dies Gedicht betroffen hat, zur Hälfte nach v. 3^b, zur andern nach v. 4^b geraten: „Und sie merkten nicht, daß ich es locker machte (lies רִפִּיתִיהָ), Sacht gehend sie führte“ (lies וְאַט אֵלֵךְ אוֹבִיל). Ein prachtvolles Bild für die Jahwereligion, die zwar ein Joch auflegt, aber ein sanftes (Mt 11 29f.), und seinen Druck beständig mildert! Ebenso schön ist die letzte Strophe v. 7. Da das Wort עם von Hosea beständig mit dem Sing. konstruiert wird und dies auch v. 7^b geschieht, so ist zu lesen: תָּלוּא יֹם יֹם, das folgende Wort aber in לְמשְׁכוֹתָיו zu verbessern: „Und mein Volk hängt Tag für Tag An seinen Seilen, Auf, auf! ruft man es an, Nicht eins erhebt es sich.“ Ermüdet schleppt sich und sinkt nieder das Zugrind und hängt so am Geschirr, folgt der Aufforderung des Bauern, aufzustehen, nicht, stumpf gegen die freundliche Behandlung. Wie kann man die Mühsal und stumpfe Hoffnungslosigkeit des religionslosen Dahinlebens besser malen! Welch inniges Mitleid und Erbarmen für das Volk bei Hosea und Jeremia! — Das dritte Gedicht

11 1—3^a 5 hat ebenfalls vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Israel ist von Jahwe wie ein Kind gegängelt, aber Jahwe entlaufen und soll in Ägypten und Assur umkommen. — Das zweite Distichon der ersten Strophe v. 1 lautet jetzt: von Ägypten her rief ich meinem Sohne, was sinnlos ist. Mit Recht zieht WELLH. die drei letzten Konsonanten von v. 1 בני zu v. 2; das vor ihnen übrig bleibende ל spreche ich לִי. Da dem קראתי sein Akkusativ fehlt, so nehme ich an, daß der Dichter וְאֶפְרַיִם מִמִּצְרַיִם geschrieben und die Ähnlichkeit beider Wörter den Ausfall des ersten verschuldet hat. — Die zweite Strophe beginnt mit dem Satz כְּדֵי קָרְאִי לָהֶם (WELLH.), worauf nach der LXX folgt כֵּן הָלְכוּ מִפָּנַי. Das zweite Distichon beginnt mit הֵם; für sein פסילים, das zu lang ist, schreibt man wohl besser den Sing. פֶּסֶל. — V. 3^a bildet das erste Distichon der dritten Strophe, das zwei Sonderbarkeiten aufweist, erstens den Dativ bei תרגלתי, zweitens das ganz unverständliche קחם. Da die LXX ein לקחתיו zu übersetzen scheint, so glaube ich, daß dies Wort (oder ein ähnliches) in der Vorlage unseres MT vergessen und etwa über אפרים nachgetragen war, sodaß jetzt das ל vor diesem Wort, das קחם und etwa noch das ע von על die disjecta membra davon sind, lese also: לְקַחְתּוֹ לִזְרוֹעָיו, ihn nehmend an seinen Armen. Das

zweite Distichon muß durch das Eindringen von v. 3^b 4 gelitten haben; sein erster Stichos fehlt überhaupt, sein zweiter scheint in dem Sätzchen v. 5^b: מֵאֲנוּ לָשׁוּב zu stecken, das sich an seiner jetzigen Stelle höchst wunderlich ausnimmt: sie werden (nicht) nach Ägypten zurückkehren, — denn sie weigern sich zurückzukehren! Der erste, fehlende Stichos dürfte ein וְהֵם als Gegensatz zu dem ואנכי v. 3 gehabt haben und wird dem Sinn nach, vielleicht sogar, da Hosea auch sonst einen bedeutsamen Satz wiederholt, auch dem Wortlaut nach dem Anfang von v. 2 entsprochen haben, also: וְהֵם הָלְכוּ מִפָּנַי, ich gängelte den Ephraim zärtlich, aber sie laufen von mir fort und weigern sich zurückzukehren. — V. 5^a bildet mit v. 6 die letzte Strophe. Das לֹא am Anfang kann höchstens dann bleiben, wenn man v. 5^a als Frage faßt (also eigentlich הֲלֹא); streicht man es, so liest man wohl besser יָשַׁב (LXX יֵשֵׁב); für אל־ארץ hat die LXX nicht übel אפרים. Im zweiten Distichon lese ich v. 6 den ersten Satz: וְחָלְפָה חֶרֶב בְּעוֹרוֹ, das Schwert wird ihm durch die Haut fahren, denn von Städten kann in diesem Gedicht und nach v. 5^a nicht die Rede sein; im zweiten Stichos kann man zwischen den Varianten וכלתה und ואכלה wählen, בַּדָּיו ist das richtige Pendant zu עורו, Haut und Glieder. Daß das letzte Wort von v. 6 zugesetzt ist, um das ואכלה zu alimentieren, zeigt schon das Metrum und das Suffix; wahrscheinlich ist es entstellt aus מִן עַצְּבֹתֵיהֶם vgl. zu dem Schluß von 10 6.

11 8—11. Drei dreihebige Vierzeiler. Jahwe sollte Ephraim gänzlich vernichten und kann's doch nicht, weil sich sein Herz dagegen empört. Das wundervolle Gedicht für unecht zu erklären oder durch gewalttätige Exegese und Textänderung in sein Gegenteil zu verkehren, kann ich mich nicht entschließen. Es scheint, daß das Schicksal Admas und Zeboims, von dem wir nichts wissen und das erst einer der jüngsten Schriftsteller des AT's mit dem von Sodom und Gomorrha kombiniert hat (Gen 14), in einer vollständigen Zerstörung bestanden hat; Hosea aber droht wohl mit dem, was fremde Völker Israel antun können, aber er denkt nicht an absolute Vertilgung, obwohl Israel sie verdient hätte. — In der zweiten Strophe v. 8^b 9^a ist am Schluß von v. 8 wohl mit WELLH. רַחֲמַי zu lesen. — Das קָדוֹשׁ v. 9^b scheint zu besagen: als Gott bin ich erhaben über die blindwütige Leidenschaftlichkeit der Wesen im Fleisch. — In das letzte Distichon des Gedichts ist der jüngere Zusatz in v. 10 11 störend hineingeraten. Was dem Gedicht und was dem Zusatz angehört, ergibt sich sofort, wenn man wörtlich übersetzt: ich werde nicht kommen בעיר, sie werden Jahwe nachlaufen, wie ein Löwe, der brüllt, denn er wird brüllen und sie herbeieilen בנים מים, werden

herbeieilen wie die Schwalbe von Ägypten her usw. Hier sieht man, daß die Wendung: wie ein Löwe, der brüllt, sich syntaktisch nicht in die Umgebung schickt und daß בנים מים, mag das bedeuten was es will, den Zusammenhang des Zusatzes unterbricht. Ich setze den jetzigen Text und den von mir vermuteten unter einander:

ולא אבוא בעיר ‖ כאריה ישאג בנים מים

וְלֹא אָבוֹא כָּעַיִט ‖ כָּאַרְיֵה יִשְׁאַג כְּנֹהַם יָם

„Ich komme nicht wie ein Stoßvogel, Wie ein Löwe der brüllt gleich dem Donnern des Meeres.“ Dies Distichon paßt zu dem in v. 9^b vorhergehenden, und auch das Zitat, das aus sechs Stichen besteht, ist jetzt in Ordnung (lies וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־ב' in v. 11^b). Die Zitierung dieses nachexilischen Sechszeilers ist wohl durch das Wort „brüllen“ veranlaßt.

12 1 2. Zwei dreihebige Vierzeiler. Ephraim und Juda sind beide verderbt. — Im ersten Distichon v. 1^a will Ktib mit Recht den Singular סְבָבֻנִי. Im zweiten v. 1^b lies statt עד רד עם אל mit WELLH.: עֹדֵר דַּעַת אֵל, sowie mit CORNILL: עִם־קְדֹשִׁים נִצְמַד. — In der zweiten Strophe v. 2 halte ich כָּזָב וָשׁוֹ יַרְבֶּה (שׁוֹ nach der LXX) für eine Erklärung des vorhergehenden Bildes, die aber fehlgreift, denn Wind und Ost bedeuten nicht Lüge und Trug, sondern die nutzlosen Verbündungen mit Ägypten und Assur. In v. 2^b lies יִכְרֹת (vgl. LXX).

12 3–15 enthält drei Gedichte Hoseas und ein jüngeres; das letztere ist ursprünglich an den Rand geschrieben und hat dann, als es in den Text aufgenommen wurde, einige Verwirrung angerichtet. Es besteht aus v. 4–7 13 14, ist übrigens nicht vollständig erhalten. Die drei Gedichte Hoseas sind: v. 3 8–10; v. 11 mit den ersten drei Wörtern von v. 12; v. 12 (von אך an) 15.

12 3 8–10, das erste von den dreien, hat drei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Jakob, reich an Vermögen geworden, aber noch reicher an Schuld, wird wieder zum armen Beduinenvolk werden. — In der ersten Strophe v. 3 lese ich לָרִיב für וריב und setze יָשִׁיב לוֹ hinter כדרכיו. — Die zweite Strophe v. 8 9^b beginnt mit בידו; das vorhergehende כנען ist eine Glosse, wie schon der Stil zeigt. In v. 9^a mag אפרים eben wegen dieses כנען neu eingesetzt sein; gemeint ist Jakob, also Juda mit inbegriffen, ist ja doch von Vergehungen nicht politischer, sondern allgemein sittlicher Art die Rede, deren sich Juda ebenso schuldig machte wie Ephraim (vgl. 5 10). — Die dritte Strophe besteht aus v. 9^b und 10^b, denn v. 10^a paßt ganz und gar nicht in diesen Zusammenhang, ist eher aus einer Korrektur zu v. 6 zurecht gemacht (s. u.). In v. 9^b ist nach der LXX יגיעיו für יגיעי zu lesen, ferner לְעָוֹן

für לִי עָוֹן, endlich חֵטְא. Der Sinn ist: der Reichtum wiegt die Schuld nicht auf, diese ist stärker gewachsen als jener; von einem Loskaufen durch Reichtum ist nicht die Rede. V. 10[b] sagt, daß Jahwe Jakob seinen Reichtum wieder nehmen will. Da die plötzliche Anrede nicht recht motiviert ist, lese ich אוֹשִׁיבֶנּוּ; das unverständliche מועד verbinde ich mit dem ו am Anfang von v. 11 zu מִזְּעֹרו: wie in den Tagen, als Jakob noch klein (arm und niedrig) war.

12 11 (nebst den drei ersten Wörtern von v. 12), das zweite Gedicht, hat nur einen Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Prophetenwort hat Jahwe gegeben, durch Propheten wird er wiederum vernichten. Der Vierzeiler scheint ursprünglich gelautet zu haben:

דִּבַּרְתִּי אֶל־נְבִיאִים אנכי ‖ חָזוֹן הִרְבֵּיתִי
וּבְיַד נְבִיאִים אֲדַמֶּה ‖ אֲמַגֵּר עַד־אָיִן

Mit der LXX ist jedesmal der Artikel vor „Propheten“ zu streichen; das אנכי gehört entweder in den ersten Stichos oder ist zu streichen; אדמה muß wegen des Gegensatzes etwas Unheilvolles bedeuten. Der absurde Satz: wenn Gilead Frevel ist, erklärt sich vielleicht dadurch, daß das nachfolgende Gilgal den Abschreiber verführte, auch hier einen Eigennamen zu sehen, während er sich hätte sagen müssen, daß v. 11[b] einen parallelen Satz als Fortsetzung verlangt.

12 12 (von אך an) 15, das dritte Gedicht, hat zwei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Wegen superstitiöser Kulte und blutiger Frevel kommt Ephraim in Schande. — Der erste Stichos der ersten Strophe muß nicht geändert werden, dagegen ist im zweiten לַשֵּׁדִים (Hitzig u. a.) oder לַשְּׂעִרִים zu schreiben. Der Kult bei dem uralten Steinkreis wird besonders altertümlich gewesen sein und viel vom alten Dämonismus beibehalten haben. Das zweite Distichon v. 12[b] droht nicht, sondern vergleicht die Zahl der israelitischen Altäre mit den Steinhaufen, die der Bauer im Lauf der Jahre beim unverdrossenen Entsteinen des Ackers an dessen Rande aufschichtet (vgl. Jer. 11 13). — In der zweiten Strophe v. 15 scheint תמרורים etwa aus וַיִּמְרוֹד (inkorrekt plene) entstanden zu sein und der zweite und dritte Stichos gelautet zu haben: וְדָמוֹ עָלָיו ‖ עָלָיו יִטּשׁוּ חֶרְפָּתוֹ, das עליו absichtlich zweimal hintereinander. „Sein Herr“ sagt Jahwe durchaus passend, wenn vorher gesagt war, daß Ephraim sich als Rebellen benimmt, Dämonen opfert, blutige Revolutionen macht.

12 4—7 (10[a]) 13 14 ist ein jüngeres Gedicht, in dreihebigen Vierzeilern geschrieben, deren Ausgang sich jedoch in Prosa auflöst; es ist wohl nur ein Teil einer größeren Dichtung, die das Leben des Erzvaters

Jakob mit allerlei erbaulichen Betrachtungen schilderte. Jakob tritt gleich v. 4 ganz anders auf als v. 3, nämlich als die geschichtliche Einzelperson; v. 4 kann also schon deswegen nicht von Hosea sein, der doch in die Schilderungen der bösen Gegenwart, der degenerierten Religion, der politischen Anarchie, keine Reflexion über die Taten und Leiden des Ahnherrn einflechten kann, ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, beides mit einander in Verbindung zu bringen. Daß übrigens die erste Strophe v. 4 5^a nicht der Anfang des Gedichts war, zeigt schon das Fehlen des benannten Subjekts, das ja freilich schon aus עקב zu erraten wäre, auch wenn der Abschreiber dies Gedicht nicht bei v. 3 in den Text des Hosea gesteckt hätte. In v. 5^a lies mit der LXX וַיָּשַׂר אֶת־מ׳. Wer Subjekt von בכה und יתחנן ist, darüber läßt sich streiten, aber da Jakob im Kampf gesiegt hat, so hat wohl der Engel ihn mit Weinen angefleht (ihn loszulassen). Danach scheint es, daß der Dichter einem Midrasch von Gen 32 folgt. — In der folgenden Strophe v. 5^b 6 (10^a) lies v. 5^b בְּבית־אל und עִמּוֹ (oder עִמָּהוּ?) für עמנו. Was hier erzählt wird, greift auf Gen 28 zurück, aber wieder mit erbaulicher Ausschmükkung; doch paßt v. 6 in seiner jetzigen Form nicht in den Zusammenhang, der eine Rede Jahwes bringen muß. Wahrscheinlich bietet v. 10^a mit seinem אנכי dazu die notwendige Korrektur, die dann allerdings durch das „vom Lande Ägypten her“ sonderbar falsch vervollständigt ist (nach 13 4). Das Distichon mag gelautet haben: אנכי יהוה אֱלֹהֶיךָ יהוה צְבָאוֹת זִכְרִי. Dem „ich“ tritt dann in der dritten Strophe v. 7 das „du“ gegenüber. Hier ist das erste Distichon v. 7^a unvollständig; ob vielleicht hinter תשוב etwa מארץ מְגוּרֶיךָ stand, das dann v. 10^a in מארץ מצרים verballhornt wurde? — In v. 13 14 kann etwa nach v. 13 (bis באשה) ein Distichon sein, das Übrige ist jetzt Prosa. Wer will, kann freilich noch ein Distichon herausklauben: „Und durch einen Propheten brachte Jahwe herauf‖ Israel aus Ägypten“; dann wären die Sätzchen am Schluß von v. 13 und v. 14 mit einander zu verbinden: „um ein Weib hütete er, und durch einen Propheten wurde er gehütet“. Das Gedicht ist jedenfalls sehr jung; sein שְׂדֵה אֲרָם scheint poetische Wiedergabe des פַּדַּן אֲרָם des Priesterkodex zu sein. Versifizierung der alten Geschichte gibt es bekanntlich auch im Psalter.

13 1—8. Neun dreihebige Dreizeiler. Ephraim, zwar mächtig geworden, aber durch den Baals- und Bilderdienst heruntergekommen, wird von Jahwe zerrissen werden. — Die erste Strophe v. 1 ist im jetzigen Text unverständlich. Im ersten Stichos läßt sich mit רתת nichts machen, ich habe übersetzt כְּדַבֵּר אפרים מַדְוּוֹת und dann im zweiten Stichos mit

anderen Exegeten נִשָּׂא ausgesprochen: als Ephraim Aufruhr redete, ward er erhoben in Israel. Im dritten Stichos ist וַיָּמֹת sonderbar, da Ephraim zu Hoseas Zeit eben nicht gestorben ist; ich habe dafür וַיִּמַּק übersetzt: er siechte hin. Dieser Text scheint zu der Annahme zu nötigen, Hosea habe die Revolution Jerobeams I ebenso verdammt wie die des Jehu und Elisa und die des Menahem. Wer sich auf diese Annahme nicht einlassen mag, hat ja zwischen mehr Möglichkeiten die Wahl, als ihm lieb sein mag, z. B. נָתַתִּ für רְתֵת und כִּבְכֹר oder כְּגְבִיר oder כָּבֹד לֹא' für כדבר usw. Am liebsten aber würde ich jetzt, mit dem Auge auf das Gedicht 9 13ª 16ª, so schreiben:

כַּתָּמָר אֶפְרַיִם רָאִתִ ‖ נִשָּׂא הוּא בְּיִשְׂרָאֵל ‖ וַיֵּשֶׁם בַּבַּעַל וַיִּמַּק

„Wie einen Palmbaum habe ich Ephraim gesehen, Hochragend er in Israel, Da wurde er wüste (vgl. die LXX und 2 14) durch den Baal und moderte“. Über das „Sehen“ symbolischer Bilder bei den älteren Propheten (bei den Apokalyptikern etwas Alltägliches) wäre eine gründliche, über das alte Testament hinausgreifende Untersuchung sehr wünschenswert. — In der zweiten Strophe v. 2 bis עצבים lese ich mit andern Exegeten nach der LXX כְּתַבְנִית. — In der dritten, dem Rest von v. 2, lese ich nach der LXX זִבְחוּ: ihnen, gebieten die, opfert! Von Menschenopfern kann nicht die Rede sein; אָדָם ist Subj. des dritten Satzes: Menschen küssen (oder sollen küssen) Kälber! — Die vierte Strophe v. 3 ist durch ein Zitat aus 6 4 bereichert; sprich יְסֹעַר. — In der fünften, v. 4 bis תדע, lautet der erste Stichos: „und ich, Jahwe,“ יהוה ist Apposition. — In der sechsten Strophe, Rest von v. 4 und v. 5, lies רְעִיתִיךָ mit der LXX. — In der siebenten Strophe v. 6 liest man wohl besser כִּרְעוֹתָם (WELLH.) wegen der folgenden Verbalform. — Die achte Strophe umfaßt neben v. 7 die drei ersten Wörter von v. 8. Für ואהי וְאֶהְיֶה zu lesen, ist nicht gerade notwendig; Jahwe ist ein Löwe geworden, wird wie ein Panther lauern. In v. 8 sprich שַׁכּוּלָה. — Die letzte Strophe umfaßt den Rest von v. 8. In v. 8ᵇ kann der Löwe nicht wohl schon wiederkehren; lies וְאָכְלוּ מִשָּׁם כְּלָבִים, Hunde werden fressen davon, nämlich vom Herzen in der aufgerissenen Brust. Am Schluß lies תְּבַקְּעֵ, denn das ם gehört an den Anfang von v. 9.

13 9—11. Zwei dreihebige Vierzeiler (oder ein Achtzeiler). Das Königtum rettet Israel nicht. — Im ersten Distichon v. 9 ist auf die ältere Orthographie Bedacht zu nehmen: מִשְׁחָתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּ יָבוֹ מַעֻזְרֶךָ, das ist in der etymologischen Orthographie des Ktib: מ' י' כִּי יָבוֹא מַה עֶזְרֶךָ: dein Verderben, Israel, wenn es kommt, was ist deine Hülfe? (Das מ

am Anfang aus dem Schluß des vorhergehenden Verses.) Auch sonst ist an v. 9—11 nichts zu ändern.

13 12—14. Drei Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Jetzt wäre die Stunde, wo Ephraim gerettet werden könnte; da er sie nicht benutzt, muß er untergehen. — In der ersten Strophe v. 12 13[a] schreibe ich וְחבלי; teils aus rhythmischen, teils aus sachlichen Gründen: Ephraims Schuld ist längst dokumentarisch festgestellt, und so kommt nun die Krisis. — Von der zweiten Strophe ist das erste Distichon: „Mitleid wird vor meinen Augen verborgen sein, Er ist ein unkluges Kind“ vergessen worden, dann später am Schluß des Gedichts, Ende von v. 14 und Anfang von v. 15, nachgetragen (s. zu v. 15); endlich ist dann zwar der zweite, nicht aber auch der erste Stichos an seinen Platz v. 13[b] zurückversetzt. Die Strophe muß beginnen mit dem Satz vom Mitleid; dieser Satz wird begründet durch den jetzt zweimal, v. 13[b] und v. 15 am Anfang, verzeichneten Satz mit seinem nachdrucksvoll vorangestellten הוא: ich kann nicht mehr Nachsicht üben, Er, Ephraim ist zu unklug Was noch folgt in v. 13[b], bildet das zweite Distichon: „Weil er jetzt, (sprich עַתָּ) nicht tritt In den Muttermund der Kinder“. Der Begriff des Neugeboren-, Umgeborenwerdens kommt im AT schon öfter vor (z. B. Hiob 11 12). — In der dritten Strophe v. 14 ist das erste Distichon als Frage aufzufassen; im zweiten sprich קָטְבֵּךְ, da שאול fem. ist.

13 15—14 1. Zwei Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Schluß der Tragödie: Jahwe zerstört das rebellische Samaria. — Die vier ersten, sinnlosen Wörter von v. 15 sind die gründlich verdorbene Variante des Anfangs von v. 13[b]: הוא בין אחים = הוא בן לא חכם und eine ganz interessante Probe von den Verderbnissen, die in alten Manuskripten möglich waren; man stelle nur die sich entsprechenden Buchstaben unter einander:

בי ןא חים
בן לא חכם

Die erste Strophe geht von יפריא bis מעינו in v. 15. Das erste Distichon lautet: יַמְרִיא קָדִים רוּחַ יהוה מִמִּדְבָּר עֹלָה: „Der Ostwind, Jahwes Sturm, braust, Steigt auf von der Wüste“. Das יבוא scheint an seine jetzige Stelle gesetzt zu sein, als man aus dem ימריא glücklich das יפריא herausgedoktert hatte, es gehört an den Anfang des zweiten Distichons: יָבוֹא וְיֹבִישׁ, er kommt und trocknet aus usw. Für יחרב lies יַחֲרִיב. — Die zweite Strophe beginnt mit הוא ישסה, welches Verbum hier nur angebracht wäre, wenn der Schatz Ephraims nur leicht verwehbare Gegenstände enthielte; es wird also wohl יִשָּׂאֶה zu schreiben sein. Lies ferner אוצרו וְכל

vgl. die LXX. — Im letzten Distichon 14 1a ist für תאשם nach der LXX תֵּשַׁם zu schreiben; im letzten Wort באלהיה endlich wird Hosea noch בָּאֶ' gesprochen und das אֶ betont haben. — Da man keinen Grund hat zu der Annahme, daß hier nicht der wirkliche Schluß des Buches sei, so hat Hosea das letzte Gedicht im eigenen Namen gesprochen und jedenfalls ein sehr wirksames Finale hergestellt; das letzte Distichon gibt den Inhalt seines ganzen Buches wieder. Man hätte gern noch viel mehr Gedichte von ihm, aber er hat einen großen Fortsetzer: Jeremia. — Die letzten drei Sätzchen hat ein theologischer Biedermann aus nachexilischer Zeit hinzugesetzt; mit so schauderhafter Wut schreibt Hosea nicht von seinem Volk und selbst die nachexilischen Prediger meist nur dann, wenn sie gegen längst Verstorbene donnern; Jahwes Ostwind kann auch nicht gut schwangere Weiber aufschlitzen. Der Autor hat auch wohl schon תאשם gelesen, denn wenn Samaria wüst daliegt, wird selbst ein Assyrer, von dem übrigens weit und breit nicht die Rede ist, keine solchen Mordtaten mehr begehen.

14 2—10, elf dreihebige Dreizeiler, gibt erbauliche Mahnungen und Verheißungen; über seine Unechtheit s. MARTI. — In der zweiten Strophe, v. 3 bis טוב, ist das Sätzchen שובו אל־יהוה doch wohl nur Variante oder Korrektur zu v. 2 שובה עד י' (LXX שובו). Der zweite Stichos lautet: Sagt zu ihm: nimm alles weg! Der dritte bringt zu כל die erklärende Apposition; zu lesen ist hier mit GRÄTZ וְחַטָּאוֹת für וקח־טוב. — Im dritten Dreizeiler v. 3c 4 bis נרכב lies nach der LXX פְּרִי für פרים, ferner נִרְכָּבָה. — Der Rest von v. 4 bildet den vierten Dreizeiler; lies תָּמִים für יתום. — In der fünften Strophe v. 5 lies וְאהבם und מִמֶּנִּי. — In der sechsten v. 6 lies לְבֵנָה, da der Libanon keine Wurzeln schlägt und keine Parallele zu der Lilie ist, auch im folgenden Vers vertreten ist. — Zu dem כַּלְּבָנוֹן der siebenten Strophe v. 7 scheint mir das כְּיֵין לְבָנוֹן am Schluß von v. 8 eine Variante oder Erklärung zu sein. — In der achten Strophe, v. 8 nebst dem אפרים von v. 9, halte ich den Satz יֵשְׁבוּ בְּצִלּוֹ, wie zu lesen ist (vgl. die LXX), für eine Randbemerkung zu dem Bild von der Zypresse in v. 9; im Übrigen lese ich den stark verderbten Dreizeiler wie folgt:

יָשֹׁב וִיהִי כַּגַּן ‖ וְיִפָּר לוֹ כַּגֶּפֶן ‖ יְבַכֵּר כַּפֹּרִיָּה

„Es (Israel) werde wieder wie ein Garten Und bringe Frucht sich wie ein Weinstock, Bringe frühe Frucht wie ein Fruchtbaum!“ Der Singular ist überall nötig teils wegen des Vorhergehenden und Folgenden, teils wegen der gebrauchten Bilder. — Die neunte Strophe geht in v. 9 von מה bis רענן. Lies לו mit der LXX, ferner nach WELLHAUSENs glänzen-

der Konjektur עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ; die immergrüne Zypresse vertritt neben diesen großen Göttinnen vielleicht die Baumgötter, vielleicht aber auch schon die große Göttin Mutter, der jetzt die Fellachen Kleider und drgl. an den Baum hängen. — In der zehnten Strophe, die den Schlußsatz von v. 9 und v. 10[a] umfaßt, schreibt man v. 9 wohl besser פִּרְיוֹ. — Das Gedicht, gewiß an sich nicht hervorragend, aber mit Wärme und Innigkeit geschrieben, könnte denselben Verfasser haben wie z. B. Jer 31 7–14.

[Abgeschlossen den 14. Oktober 1910.]

Nachprüfung von B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis.

Von Prof. Dr. Lic. H. Holzinger in Stuttgart.

II.[1]

Ein zweiter Gang im Beweisverfahren von EERDMANS gilt der Auflösung der Vorstellung von JE, insbesondere der Auflösung der Vorstellung eines vorexilischen Elohisten, der eine rätselhafte Erscheinung wäre. Daß gerade die Schicht JE und der Versuch je von J und E eine bestimmte Vorstellung zu gewinnen, immer noch vor eine Reihe von Fragen stellt, ist gewiß und der Anlaß, die ganze Theorie auf ihre Durchführbarkeit prüfend anzusehen, damit gegeben. Auch hier folge ich dem Gang der Untersuchung von EERDMANS.

In 15 (S. 36—39) ist längst v. 1–6 und 7–21 auseinander gehalten worden. In v. 7–21 scheidet EERDMANS in hergebrachter Weise v. 19–21 und, hier mit Ablehnung GUNKELS, v. 13–16 als sekundär aus. Gegen die Zuweisung von v. 7–12 17f. an J wendet er ein, daß LXX v. 7 18 אלהים, nur v. 8 יהוה ausdrücke, Lesarten, die „an sich recht gut möglich" seien. Indessen, planloser Wechsel der Gottesnamen bei einem hebräischen Autor wird grundsätzlich schwieriger vorzustellen sein, als Zufälligkeiten in einer griechischen Übersetzung (und deren Abschreibern), die auch für das eine Nomen proprium des Originals sich eines Appellativums bedient. Zudem gewinnt man den Eindruck, daß LXX eine Neigung hat, für יהוה θεός einzusetzen, namentlich, wenn mehr allgemeine Begriffe hereinspielen: so wird v. 6 der Ausdruck „Gottvertrauen" erreicht; es ist recht wohl möglich, daß θεός von v. 6 in v. 7 nachwirkte. Es müßte vor allem erst systematisch bewiesen werden, daß und warum LXX in diesem Punkt vor MT den Vorzug verdient. Als weiterer Grund gegen die Zuweisung des Abschnitts an J wird genannt, daß nach 12 7 13 14–16 die Verheißung des Landes hier v. 7 zum drittenmal

[1] s. ZAW 1910, 245—258.

komme und in einer Form, als handle es sich um etwas ganz Neues. Daraus ergebe sich, daß der Abschnitt nicht Teil einer jahwistischen „Geschichte“ sei, sondern ein Stück einer Sammlung. Darüber läßt sich reden. Aber es beweist nichts für oder gegen die Vorstellung von J, sondern würde nur besagen, daß J keine freie schriftstellerische Konzeption, sondern selbst eine Sammlung ist.

Wenn EERDMANS zu v. 1—6 bemerkt, daß v. 1 mit „fürchte dich nicht“ schlecht an den glänzenden Sieg in Kap. 14 anschließt, sondern sich als Fortsetzung von Kap. 13 gibt, so wird dagegen niemand etwas einwenden. Sein Urteil, die Verse gehören zu den jüngeren Teilen der Genesis, ist sehr erwägenswert; v. 5 enthält ein Motiv, das an Dt-Jes (40 26) erinnert. Daß die Hand, die diesen Abschnitt hergestellt hat, keine quellenhaften Anknüpfungspunkte oder Elemente gehabt habe, ist freilich auch damit nicht sofort entschieden.

20 (S. 39—42) soll in der nachexilischen Zeit gründlich überarbeitet worden sein; der Gebrauch von אלהים soll, da die nachexilischen Schriftsteller אלהים und יהוה promiscue und ohne ein uns bekanntes Prinzip brauchen, für E nichts beweisen, wogegen gleich zu bemerken ist, יהוה steht ausgerechnet nur in dem einzigen Vers 18, der ganz gewiß von einem Bearbeiter herrührt, sonst überall אלהים und nur אלהים. EERDMANS weist auf die auch anderweitig schon bemerkten Unebenheiten der Schilderung hin: das Ausbleiben von Schwangerschaften v. 17 setze längeren, das Unberührtbleiben der Sara v. 3f. nur ganz kurzen Aufenthalt derselben im Harem Abimelechs voraus. Die Worte לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ v. 16 heißen „für alles was bei dir ist“ und reden von etwaigen Folgen ihres Verkehrs mit Abimelech. Gerade diesen bösen Anstoß habe die Bearbeitung der Sopherim beseitigen wollen. Daß v. 16 von einer möglichen Schwangerschaft der Sara rede, ist doch ganz unwahrscheinlich: nicht nur daß die Worte von keiner bloßen Möglichkeit, sondern von einem Faktum reden, spricht dagegen; aber Schwangerschaft wird schwerlich durch eine Phrase mit את ausgedrückt und vor allem scheint hierfür das כל als sinnlos. Es wird sich um einen Gebrauch von את handeln wie in dem Ausdruck עשה את פ׳ mit einem verfahren, und der Sinn wird sein: „für alles was mit dir geschehen ist“. In der Argumentation von EERDMANS ist aber eins übersehen, nämlich daß nach v. 17 auch Abimelech impotent geworden ist (vgl. Ärztl. Rundschau 1897 S. 628), und die Ursache davon wird ihm in einem Traum aufgedeckt. Von da aus angesehen gehen v. 3 4ª und v. 17 ganz wohl zusammen. Die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Überarbeitung ist damit nicht geleugnet:

die Verhandlung Abimelechs mit Gott v. 4–7 und Abraham v. 9f., wohl auch die Hereinziehung der ממלכת Abimelechs, zeigt eine Überhäufung mit Motiven, die diese Annahme nahelegt. Ein glattes Ausscheiden etwaiger Zusätze wird jedoch nicht möglich sein. Aber ob die Bearbeitung gleich nachexilisch sein muß? Die Auffassung des Abraham als נביא, übrigens gerade hier nicht als Offenbarungsvermittler, wie EERDMANS meint, sondern als Fürbitter, hat auch ein Zuwachs in J (vgl. 18 17). Verdächtig wäre גוי in v. 4^b, wenn es „der Heide“ bedeutete, aber bei dieser Bedeutung wäre eine auch für einen jungen Bearbeiter ungewöhnliche Geschmacklosigkeit in den Text hereingekommen. Man wird sich zu überlegen haben, ob גוי nicht eine alte Verschreibung und Dittographie von גם ist. Wenn EERDMANS speziell v. 13 der alten Grundlage zubilligt, wegen des pluralischen d. h. polytheistischen Gebrauchs von אלהים, so ist diese Begründung abzulehnen, denn Dt 5 23 ist אלהים in einem ganz unzweideutig monotheistischen Text als Plural konstruiert. Man wird sich also bei der herkömmlichen Auffassung dieser Pluralkonstruktion zu beruhigen haben, natürlich unbeschadet aller religionsgeschichtlichen Fragen, die hinter dem Plural אלהים stecken; hier handelt es sich um das, was die Verfasser unserer Texte gemeint haben. Wenn endlich der ganze Abschnitt jetzt in keinem sehr guten Zusammenhang steht, so beweist das für die ganze JE-Frage doch wahrhaftig nichts; der Redaktor hat die ihm gegebenen Stücke untergebracht, so gut oder mühsam es eben ging.

21 1–21 und 16 (S. 42f.). Wenn in diesen Parallelen Kap. 16 יהוה, Kap. 21 אלהים schreibt, so soll das nichts beweisen; denn das יהוה in Kap. 16 muß auf Überarbeitung beruhen, da die Namen in v. 11 und 13 mit אל zusammengesetzt sind und dessen Ersatz durch יהוה das Wortspiel stört. Ohne Zweifel ist der Name Ismael nicht auf יהוה eingerichtet. Die Frage ist aber die: wer hat unter der Gottheit, von deren Hören der Name redet, sich יהוה gedacht, der Autor, der Kap. 16 niedergeschrieben hat, oder ein Bearbeiter dieser Niederschrift; ferner wie kommt es, daß אל in Kap. 16 durch יהוה, 21 17 durch ein, nebenbei sehr deutlich singularisches, אלהים ersetzt wird, und endlich, wie kommt es, daß Kap. 16 שפחה, Kap. 21 אמה schreibt — auf diesen Unterschied des Sprachgebrauchs geht EERDMANS gar nicht ein. Wenn irgendwo das Vorliegen einer Variante mit Händen zu greifen ist, so ist das bei dieser doppelten Motivierung des Namens Ismael der Fall; zu beachten ist auch, daß Kap. 21 den Namen des Knaben gar nicht nennt!

21 22–34 (S. 44f.). Mit der Behauptung der Einheitlichkeit des

Abschnitts (abgesehen von v. 33) wird EERDMANS gegen GUNKEL im Recht sein. Eigenartig und sehr erwägenswert ist EERDMANS' Vorschlag, den mit einem „Geschenk“ Abrahams beantworteten militärischen Besuch als höflich eingekleidete Tributforderung zu verstehen. Widerspruch aber fordern die Ausführungen zu v. 33 heraus. Zwar darüber ist kein Wort zu verlieren, daß hier Lokalheiligtümer polydämonistischer Art zu Erinnerungsstätten umgewandelt worden sind. Aber mit der JE-Frage hat das nichts zu tun. Was soll aber das heißen: „dadurch daß Abraham eine Tamariske pflanzt, schafft er ein Numen, welches den Ort schützen soll“ . . . . . „Wenn dem so ist, leuchtet es aber ein, daß «Jahwe» nicht zur alten Sage gehören kann und der Vers also nicht von dem Jahwisten herrührt. Jahwe muß ein Einschub sein: denn als Baum ist Jahwe niemals verehrt worden. Der Baumkultus war den Propheten sehr zuwider. Bei lokalen Heiligtümern der vorexilischen Zeit war der Baum niemals Symbol Jahwes“? Dazu wird noch bemerkt, Anrufung Jahwes als אל עולם sei unmöglich. Ganz ohne Zweifel bedeutet der Baum ursprünglich ein lokales Numen. Aber schon das ist eine Verschiebung, daß Abraham das „Numen“ geschaffen haben soll: für den Erzähler, der den Baum von Abraham, dem Patriarchen, gepflanzt werden läßt, ist der Baum schon nicht mehr das, was er ursprünglich im Lokalkult war. Dann die Kombination mit Jahwe und J: gewiß hat der israelitische Jahwe ursprünglich mit dem Baumkult nichts zu tun; aber damit ist noch nicht gesagt, daß er nicht auch mit diesem wie mit andern Lokalkulten zusammengeworfen worden sei; der Protest der Propheten beweist eher, daß das geschehen ist. Wenn also erzählt wird, daß Abraham einen Baum gepflanzt und dabei den Namen Jahwes angerufen habe, so wird damit ein heidnischer Lokalkult, der mit dem Namen Abrahams zusammenhing, durch Deutung des dort angerufenen אל עולם als יהוה unverfänglich gemacht, ein Prozeß, der ungezählte religionsgeschichtliche Analoga hat, und יהוה mit אל עולם zusammenzubringen, war nicht schwerer, als die Umdeutung des athenischen Altars Act 17 23. Das alles ist aber nicht „Überarbeitung“, sondern Umdichtung und Umdenkung eines alten Sagenstoffes. Zudem aber, daß hier ein fremdes Element (J) in den literarischen Zusammenhang (E) hereinkommt, ergibt sich einfach daraus, daß der Ort im Zusammenhang v. 23 sein Numen schon hat. Daß aber „der Name El Olam als Name des Numens der Tamariske offenbar bedeutet, daß Abraham bei der Pflanzung hofft, einen jener Bäume gepflanzt zu haben, die Menschengeschlechter überleben“, wird doch nicht bloß mir als weniger offenbar erscheinen.

22 (S. 45 f.). Als charakteristisch für E wird ja nicht bloß der Gottesname geltend gemacht. EERDMANS meint, der Gebrauch von יהוה in v. 11 14 zwinge anzuerkennen, daß die Erzählung יהוה und אלהים zu gleicher Zeit schrieb; die Annahme, daß ein R zweimal יהוה eingesetzt habe, sei sonderbar, da er ja v. 1 3 8 9 12 אלהים stehen ließ. Die Sache ist nicht so sonderbar: daß v. 15—18 sekundär ist, muß auch EERDMANS zugeben: dem hier tätigen R lag מלאך יהוה in der Feder; es läßt sich leicht verstehen, daß von da rückwärts der מלאך אלהים v. 11 in einen מלאך יהוה verwandelt worden ist. Was v. 14 betrifft, so scheint die Sache so zu liegen, daß die Hand, die v. 2 den Namen Moria einsetzte, die Etymologie v. 14 diesem angepaßt hat. Dabei ist zu fragen, ob v. 14[b] nicht eine Textvariante zu v. 14[a] ist. Alle weiteren künstlichen Reflexionen, daß die monolatrische Sage den Abraham „die Götter fürchten", aber Jahwe, der auf dem Berge „sorgt", allein verehren lasse, sind gegenstandslos. Gegen GUNKEL wird EERDMANS im Recht sein, wenn er in der Erzählung eine Ablehnung des Kinderopfers für Jahwe sieht.

27 (S. 46—49). Eine genaue exegetische Betrachtung soll ergeben, daß eine einheitliche Erzählung vorliegt. Nach dem zu Anfang bemerkten ist auf den Ausgangspunkt von EERDMANS, nämlich daß die Quellenscheidung nicht zwei Zusammenhänge herausarbeiten kann, zu verzichten. Den doppelten Segen beseitigt EERDMANS durch Übersetzung von ויברכהו v. 23 mit „er grüßte ihn" oder „er hieß ihn willkommen" — nachdem er sich schon vorher lang und breit mit ihm unterhalten und ihn sogar kritisch betastet hatte und obwohl er nachher erst noch im Zweifel ist, ob er den Richtigen vor sich hat! Daß Isaak den Jakob nicht küßt, um ihn zu beriechen, wird richtig sein; aber ebenso richtig ist, daß der Geruch der Kleider bei dieser Gelegenheit ihn täuscht. Kleider und Haare auf den Händen (v. 15 und 16), Betasten und Riechen sind freilich an sich zusammen ganz gut möglich, aber mit v. 23 ist man, da ויברכהו eben „er segnete ihn" bedeutet, über die Proben doch schon hinaus. Daß jetzt erst von Essen und Trinken die Rede ist, zeigt daß der R, der aus Elementen von J und E seine Erzählung geschaffen hat, sich nicht völlig frei bewegte, da er doch so viel als möglich aus beiden Quellen aufnehmen wollte. In v. 30 ist gewiß keine sachliche Dublette, aber das zweimalige ויהי ist ein doppelter Ansatz. Was v. 33—38 betrifft, so habe ich schon in meiner Genesis es ausgesprochen, daß hier so geschickt erzählt ist, daß man nicht an Kombination von Quellen denken würde, wenn diese nicht sonst deutlich würde. Interessant ist, daß

EERDMANS die Worte גם ברוך יהיה als „Bemerkung eines späteren Gelehrten" streicht — gerade ein echt antikes Element! V. 44[b] und 45[a] mögen keine echten Dubletten sein, sondern alte Dittographie; denn in der Tat, daß die sonst recht selbständige Redaktion des Kapitels gerade diese unnötige Dublette schaffen mochte, will nicht recht einleuchten. An der Hauptsache ändert das nichts. Mit Energie betont EERDMANS endlich die Einheitlichkeit von v. 27f.: Jahwe ist der Gott, der das Feld netzt, האלהים bedeutet „die Götterwelt, die Götter", und der ursprüngliche Segen kannte Jahwe als einen unter den Elohim. Es ist dann nur merkwürdig, daß gerade solche metrischen Sprüche, die am ehesten alte Texte konservieren, nicht die Pluralkonstruktion haben, die sonst so wertvolle Dienste leistet, und ferner, daß der Tau vom Himmel v. 28 nicht von dem die Erde feuchtenden Jahwe, sondern von האלהים kommt.

28 11—22 (S. 49f.). In höchst merkwürdiger Weise hält EERDMANS hier zunächst die Ursprünglichkeit der Worte „so soll Jahwe mein Gott sein" v. 21. Der in der Zeit des Monotheismus arbeitende R könne diesen unmonotheistischen Satz nicht geschrieben haben — wozu man die unendlich oft wiederkehrende Wendung bei den Propheten „so will ich euer Gott sein" vergleichen mag —, sondern das sei ein echt antiker Zug: Jakob wolle vorerst erproben, ob Jahwe (v. 20 übrigens Elohim) ihn auch schützen wird. Faktisch redet der ganze Zusammenhang davon, daß Jakob für den Fall seiner glücklichen Rückkehr schon jetzt entschlossen ist, an dem Ort Kultus auszuüben, da er durch die Gotteserscheinung als Kultusort bezeichnet ist (vgl. Ex 20 23f.). Wie man v. 16 und 17 anders denn als Parallelen lesen, wie man herausbringen kann, daß Jakob v. 16 konstatiert, das sei eine Jahwestätte, und dann v. 17 die Weisheit anfügt, es ist überhaupt eine Elohimstätte, denn Jahwe ist einer der mir erschienenen Elohim (v. 12 und 13), wie man nicht sehen kann, daß in v. 16 und 17 der Schauer vor der Gottesnähe zweimal berichtet ist, das verstehe ich nicht. Fast pedantisch berührt der Einwand, bei Ausscheidung von v. 13–16 (J) vermisse man die Notierung des Erwachens bei E: warum sollte R nicht den guten Geschmack gehabt haben, Jakob an diesem Morgen nur einmal aufstehen zu lassen? Man kann überhaupt fragen, ob E vollständig ist, oder ob R nicht irgenp einen Wink an Jakob bei E zugunsten einer ausführlicheren Schilderung bei J weggelassen hat.

39—31 (S. 50—62). Wenn EERDMANS auch hier der Annahme einer Zusammensetzung aus zwei Quellen auf Grund des Wechsels der

Gottesnamen, der hier „sogar KEIL Sorge gemacht hat", mit Abneigung gegenübersteht, so überrascht das nach dem Bisherigen nicht. Wenn er aber auch beispielsweise 30 14—18, wo v. 18 zu v. 15 16 wie die Faust aufs Auge paßt, nicht als doppelte Erklärung des Namens Issachar gelten läßt, sondern eben als doppeltes Wortspiel mit dem Namen Issachar bei Seite schiebt — warum so nicht auch gleich 30 23 und 24? —, wenn er den Wechsel von שִׁפחה und אמה (30 3 und 31 33) nicht als Symptom der Komposition aus zwei Parallelen gelten läßt (S. 51), so liegt hier doch ein starkes Unterschätzen der üblichen Argumente vor. Wird EERDMANS dem Problem dieses Textes besser gerecht?

Den Wechsel der Gottesnamen will EERDMANS so verständlich machen: Lea schreibt 29 31—35 die Geburt ihrer Söhne Jahwe zu (v. 34 fällt weg), 30 11 dem Glücksgott Gad, d. h. die Erzählung ist polytheistisch; derselben Art sei auch die J zugeschriebene Geschichte mit den Liebesäpfeln 30 14 ff. Diese ganze Deduktion ist einfach falsch. Die Sache liegt so, daß Stammnamen, in denen Götternamen stecken, ganz unter Absehen von diesen Göttern erklärt werden, denn daß בגד für den Erzähler noch den Sinn gehabt habe „mit Gads Hilfe", das glaube wer kann —: sie sprach mit Jahwes Hilfe, darum nannte sie ihn Jahwe! Daß 30 13 der Name Asser von Aschera abgeleitet werde, hat auch EERDMANS aufzustellen nicht riskiert. Man könnte diese Methode weiter treiben: es sind auch Namen darunter, die mit Tiernamen zusammenhangen; wie wär's, wenn man statt von polytheistischem gleich von totemistischem Standpunkt dieser Erzählungen reden würde? Die Sache ist die: diese monotheistischen Erzählungen haben uralte Stoffe so verwendet, daß der ursprüngliche Erdgeruch nicht ganz abhanden gekommen ist.

Aber EERDMANS spricht sich hier (S. 53) über den Wechsel der Gottesnamen prinzipiell aus. Derselbe beruht auf Gedankenlosigkeit: „wenn Jahwe vorkam, schrieben die Schreiber oder Erzähler in den nächsten Versen gedankenlos wieder Jahwe. Kam darauf Elohim vor an einer Stelle, wo es sich nicht ändern ließ, wie 30 2, so gebrauchten sie zunächst wieder Elohim." Also ein ganz klein wenig haben diese ebenso gewalttätigen als gedankenlosen Abschreiber oder Erzähler doch aufgepaßt. Aber ich gestehe, warum sie 30 2 nicht ebensogut Jahwe als Elohim und 30 24 nicht ebensogut Elohim als Jahwe schreiben konnten, vermag ich nicht zu durchdringen. Vor 30 24 waren sie doch so prächtig im Zug: v. 22 zweimal, v. 23 einmal Elohim, und nur zur Erklärung des v. 23 schon erklärten Namens Joseph auf einmal v. 24 Jahwe? Oder wollte „der Erzähler" oder gar ein Abschreiber vielleicht zeigen, daß er

ein gewandter Mann sei und mit beiden Namen operieren könne? Wenn später die Chronik Jahwe und Elohim promiscue braucht, so beweisen Gewohnheiten späterer Literaten nichts für ältere. Wenn EERDMANS dann fortfährt „diese Zeit ist es aber, die uns die älteren Schriften überlieferte, bekanntlich hat sie diese Schriften noch nicht mit der peinlichen Sorge umgeben, wie es die späteren Rabbinen getan haben", so ist auch da nicht alles glatt: man mag sich als Kodex des Esra vorstellen was man will, das Gesetz ist seit 444 kanonisch. Man wird schon in Anbetracht des Verhältnisses von LXX zu MT im Pentateuch gegenüber den anderen Teilen des AT annehmen müssen, daß hier mit Sorgfalt überliefert worden ist. Wenn LXX in den Gottesnamen abweicht, so ist immer zu fragen, ob nicht, um von den Übersetzern abzusehen, den griechischen Abschreibern, die es nach ihrem Gefühl nicht mit Namen sondern mit zwei Appellativen zu tun hatten, Fahrlässigkeiten näher lagen. Daß auch im hebräischen Text gelegentlich angepaßt und nicht immer unfehlbar kopiert worden ist, hat man immer offen gehalten. Aber nun über die Gottesnamen einfach wegzugehen, zumal sie eben nicht die einzigen „Anweisungen der Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen" sind, muß als Gewaltstreich bezeichnet werden.

Zur Aufhebung des Unterschiedes der Darstellungen von 30 25–43 und 31 1—16 verweist EERDMANS zunächst auf die anerkannten Textverderbnisse in diesen Perikopen. Seine Vorschläge zur Heilung sind jedenfalls erwägenswert, zur Herstellung guter Zusammenhänge reichen sie nicht aus. Mit der Ausscheidung von 31 12 als Glosse eines Lesers, der die Träume von v. 10 und 11 fälschlich zusammenwarf, ist noch nicht geholfen; auch v. 10 11 13 ist kein verständlicher Zusammenhang. Indessen, daß die beiden Parallelen sich sachlich ausschließen, gibt EERDMANS zu. Dem Schluß auf zwei Quellen weicht er mit der Erklärung aus, Jakob gebe seinen Frauen eine Darstellung, nach der seine Findigkeit Gottes Wille ist, um sie williger zu machen. Das ist sehr geschickt gedacht, stimmt aber doch nicht: diese Weiber zeigen ohnehin nicht viel kindliches Gefühl (v. 14ff.). Das Abbrechen der Erzählung des ersten Traumes wird sich kaum anders verständlich machen lassen, als so, daß ein R es doch nicht riskierte, eine von 30 37ff. allzustark abweichende Darstellung aufzunehmen.

31 17—25 nimmt EERDMANS (S. 56) insbesondere GUNKEL gegenüber als ganz einheitlich in Anspruch. Ich vermag allerdings GUNKEL hier auch nicht zu folgen, aber einheitlich ist der Text darum nicht. V. 21 mag auf sich beruhen, aber v. 23b und v. 25 sind und bleiben Dubletten:

v. 25 kann nicht heißen, daß Laban, nachdem er Jakob eingeholt hatte (v. 23), jetzt zu ihm ging und redete; eine Präzisierung des Zusammentreffens wäre unmittelbar nach v. 23 natürlicher; außerdem steht nun eben das Einholen zweimal da, v. 23 und 25, und der Ort des Zusammentreffens ist v. 23 und 25 verschieden bestimmt: v. 23 sind sie beide auf dem Gebirge Gilead, v. 25 ist der eine auf dem Berge ?, der andere auf dem Berge Gilead. Weiter wird es, wieder gegen GUNKEL, richtig sein, daß 31 41 f. keine Dublette zu v. 38—40 ist; aber daß v. 26—28 kein glatter Zusammenhang, sondern der Anschluß von v. 28 an v. 26 durch v. 27 zerrissen, v. 27 also wohl oder übel eine Dublette zu v. 26 ist, das springt in die Augen; hier reden die Steine. Der Beweis dafür, daß 31 1—43 eine regelmäßig verlaufende Erzählung sei, muß als ganz mißlungen betrachtet werden.

In 31 44–54 glaubt EERDMANS (S. 57—59), daß der Text nach Streichung der Glosse v. 47 und von Jakob in v. 45, weiter der bei LXX an andere Stelle geratenen Glossen v. 48b 49 in Ordnung sei und von einer Masseba und einem Steinhaufen berichte, die behufs Bundesschließung errichtet werden. V. 46 und 54 sollen keine Dublette sein: „v. 46 essen die beiden Parteien, welche den Bund schließen (d. h. Laban und Jakob), zusammen auf einem Steinhaufen", „v. 54 aber gibt Jakob sämtlichen anwesenden Männern ein Festmahl, nachdem der Bund geschlossen ist", wobei nur zu bemerken ist, daß gerade v. 54 ausdrücklich von einem Opfer redet und daß, da v. 46a nicht nur Laban und Jakob sondern auch die andern Satzsubjekt sind, auch v. 46b nicht nur Laban und Jakob sondern auch die andern Satzsubjekt sein werden, wogegen אין איש עמנו auch dann nicht sprechen würde, wenn die Worte je bedeuten würden „siehe es ist niemand bei uns als nur Gott", denn das hätte nur den Sinn, es ist kein unparteiischer Dritter da, der uns nachher kontrolliert. Die Summierung von Steinhaufen und Masseba mag möglich sein. Auch das Beisammensein von zwei Paragraphen eines Vertrags, nämlich 1. gute Behandlung der Töchter Labans durch Jakob (v. 50), 2. künftige friedliche gegenseitige Gesinnungen — der Ausdruck v. 52 lautet freilich doch eher, als handle es sich um eine Abgrenzung der Interessensphären —, hätte keine ernstliche Schwierigkeit, wenn nicht der doppelte Ansatz „da sprach Laban" v. 48 und v. 51 dieser gefälligen Ausgleichung entgegenstünde.

Endlich beseitigt EERDMANS (S. 59 f.) noch einige kleinere Erschwerungen der Annahme einer Einheitlichkeit dieser Kapitel. 29 1 wandert Jakob in das Land der בני קדם aus, v. 4 ist er bei Haran

(vgl. 28 10). Man hat das so verstanden, nach E (29 1) wohnen die Verwandten Jakobs nicht in Haran jenseits des Euphrat, sondern näher bei Kanaan. EERDMANS meint, einmal sei קדם weiter zu fassen und dann rede der Vers nur von der nächsten Richtung der Wanderung Jakobs, nicht von der Ankunft am Ziel. Dagegen ist zu bemerken, daß Jakob nach 29 1 nicht קדמה reist, sondern ins Land der בני קדם, was sonst (z. B. Num 23 7) die östlich oder nordöstlich von Palästina wohnenden aramäischen und arabischen Stämme bedeutet. Unter Umständen klingt auch 31 21 diese Differenz an; jedenfalls ist es eine unmögliche Vorstellung, daß Jakob mit großen Herden in zehn Tagen von Haran nach Gilead gelangt, wie 31 22 23 angibt: die Luftlinie beträgt 80 deutsche Meilen. Diese Verse haben die Jakob-Labanepisode doch recht wahrscheinlich in das näher liegende Land der בני קדם verlegt. Daß 29 16 redet, als wäre von Rahel v. 9 ff. noch nicht die Rede gewesen, verkennt EERDMANS nicht, beruhigt sich aber, mit abermaligem Verweis auf Rt 1 19 22, dabei, daß man die hebräischen Erzähler eben nicht nach den Gesetzen einer strikten Logik beurteilen dürfe. Es handelt sich aber gar nicht um strikte Logik, sondern um gute Erzählung. Wir würden daher allerdings auch wohl nicht erwarten, daß zu lesen wäre „die ältere hieß Lea und Rahel, welche Jakob begegnete als er kam“ oder ähnliches, sondern daß es etwa hieße: „Rahel war die jüngere, die ältere aber hieß Lea“. Der Verweis auf Rt 1 19 22 aber hinkt so gut wie bei der erstmaligen Beiziehung der Stelle (s. o. 1910, 246)

Das Resultat, Kap. 29—31 biete eine einheitliche Erzählung, die Elohim und Jahwe gebraucht wie 28 11 ff., ist unannehmbar.

32 33 1—17 (S. 60—62). Geschlossene Einheit von 32 1—23 sucht EERDMANS dadurch einleuchtend zu machen, daß er, ungeachtet er selbst nachher (S. 87 und 89) 32 1—3 und 4 ff. verschiedenen Sammlungen zuweist, das Vorliegen einer Erklärung des Namens Mahanaim in v. 8 neben v. 3 bestreitet und annimmt, v. 18 (E) nehme auf v. 7 (J) Bezug. Man wird sich schwer davon überzeugen können, daß der Dual מחנים nicht durch שני מחנות motiviert werde (vgl. auch die Verschiedenheit des Gebrauchs von מחנה 32 8 33 8 einerseits und 32 22 andererseits), und das Heranziehen Esaus setzen beide Relationen doch selbstverständlich voraus. Der Jordan v. 11 konkurriert mit dem Jabbok v. 23 auch vielleicht ohne die Neutralisierung von הירדן als „Fluß“ einfach deshalb nicht, weil v. 10—13 doch wohl sekundäre Bereicherung ist. Über die Hauptanstöße, daß Jakob seinen Zug zweimal teilt, v. 8 ff. und v. 14^{b}ff. und

daß v. 8 (ebenso 33 8!) der vorausgeschickte Teil geschlossen, v. 14^{b}ff. in getrennten Abteilungen vorauszieht, ferner daß man v. 14^{a} schon so weit ist als wie v. 22, spricht sich EERDMANS nicht aus. Daß die Bewegung über den Fluß v. 23 und 24 eine Dublette enthält, muß er zugeben und sondert daher v. 24—33 als selbständiges Element von dem vorhergehenden Zusammenhang ab. Es ist sofort zu betonen, daß v. 24 kein Anfang ist, auch ohne Anschluß an v. 3 und selbst (vgl. GUNKEL und KAUTZSCH[3]) zusammengesetzt ist, ferner daß v. 25^{a} eine Isolierung des Abschnittes gegenüber dem vorangehenden verbietet. Ob v. 24—33 dann einheitlich ist, oder auch wieder Spuren der Zusammensetzung zeigt, ist für die Hauptfrage von untergeordneter Bedeutung. Nur muß betont werden, daß, wenn GUNKELs Quellenscheidung nicht einen jahwistischen und einen elohistischen Zusammenhang ergibt, das kein Beweis dafür ist, daß eine Erzählung nicht tatsächlich mit noch als solchen spürbaren jahwistischen und elohistischen Elementen hergestellt ist. Auf die von mir und GUNKEL geltend gemachten Gründe geht EERDMANS nicht ein. Was 33 1–17 betrifft, so kann ich meine Zerlegung von v. 12—17 nicht aufrecht erhalten; dagegen bleibt, daß v. 4 überfüllt ist, daß v. 5^{a} 6ff. von Frauen und Kindern, v. 5^{b} nur von den Kindern redet (v. 5^{b}, ev. v. $5^{a\beta b}$ — so GUNKEL — mag von R aufgenommen worden sein um des frommen Tons willen, der hier geführt wird), und endlich, daß v. 10 und 11 allzureichlich ausgefallen ist. Dabei muß doch bemerkt werden, daß אלהים v. 5^{b} und 11 anders steht als v. 10, wo es appellativisch gebraucht ist.

33 18—34 31 (S. 62—64) ist gewiß ein erträglicher Zusammenhang zu lesen, aber daß er ein literarkritisches Problem bietet, ist auch deutlich: gleich der Wechsel von נערה und ילדה v. 3 4 stört, dann die Stellung von v. 6 zwischen v. 5 und 7; v. 19 26 handelt es sich um eine Gewalttat am Hause Chamors, v. 20–24 um eine ausgedehnte Metzelei; dem entspricht es, daß einmal v. 25 nur Simeon und Levi, nachher v. 27, wo statt החללים mit GUNKEL הַחֹלִים zu lesen ist, alle Jakobssöhne zum Schwert greifen. Auffallend und am einfachsten aus Quellenkombination zu begreifen ist auch, daß dann Jakob v. 30 sich nur mit Simeon und Levi auseinandersetzt.

35 1—7 (S. 64f.) will EERDMANS auf jeden Fall E absprechen und bestreitet daher auch jeden Zusammenhang mit Kap. 34, trotz der sehr deutlichen Zurückverweisung in den allerdings augenscheinlich selbst versprengten v. 5. Der Abschnitt soll als Teil einer elohistischen Schrift nicht zu verstehen sein: „der Polytheismus liegt hier noch klar zutage“,

denn „Elohim wird v. 7 als Plural gefaßt (נִגְלוּ)". Ich verstehe die Argumentation nicht: ein heidnischer Anklang ist das Numen von Bethel; dieses ist eines; wenn es als האלהים, mit oder ohne Pluralkonstruktion (s. o. S. 46 zu 20 13), umgedeutet wird, so sollte man denken, gerade das sei ganz deutlich monotheistische Umbildung. Weiter: „die Sage weiß, daß Ohrringe Symbole fremder Götter sind, und denkt sich Jakob als Polytheisten". Wirklich? oder nicht vielmehr so: Jakob hat ausländische Weiber; jetzt aber kommt er auf den Boden seines Gottes und da schafft er Ordnung! Das ist natürlich nicht theologischer Monotheismus, aber praktisch-religiöser Henotheismus. Ferner: „der Name des Gottes, welcher ihm zu Luz erschienen ist, wird nicht genannt" (v. 3), ... derselbe „ist also nur einer aus der Götterwelt". Zum Kult eines aus den vielen möglichen Göttern gehört der Name ganz notwendig; wenn ein Name nicht genannt ist, so bedeutet das etwas ganz anderes, nämlich das, es kommt überhaupt nur ein Gott in Betracht, da braucht es keinen Namen. Endlich: „das Wegtun und Vergraben fremder Götter weist nicht auf Monotheismus, sondern gehört zur gewöhnlichen Sitte; wer eine Wallfahrt antritt, muß den Ihram annehmen, wenn er sich dem heiligen Gebiet nähert". Allein der Ihrâm besteht in Abstinenzen, nicht in Abschaffung fremder Gottheiten. GUNKEL wird allerdings im Recht sein, wenn er in der Perikope keinen rechten Zusammenhang findet; daß das „Geröll" aber nicht alte Sage, sondern Redaktorenarbeit sei, stimmt wohl nicht; es scheint hier vielmehr recht altes, im sonstigen Zusammenhang nicht unterzubringendes Sagengut nachgetragen zu sein.

In der Josephgeschichte (S. 65—71) anerkennt EERDMANS zwei Quellen, nebenbei ohne seiner Forderung, daß eine berechtigte Quellenscheidung zwei Zusammenhänge herausarbeiten müsse, eingedenk zu sein. Als Leitmotiv der Scheidung nimmt er den Wechsel der Namen Israel und Jakob; auch die Verschiedenheit, daß Joseph nach der einen Relation von Midianitern gefunden, nach der andern von den Brüdern an Ismaeliter verkauft wird, gilt. Dabei ist freilich gleich zu bemerken, daß es bei den Namen Israel und Jakob gehen konnte, wie da und dort bei den Gottesnamen, nämlich daß sie verwechselt wurden (vgl. 46 2). Ein Zusammentreffen mit der Scheidung in J und E wird von EERDMANS abgelehnt, nicht bloß weil er E und P nicht auseinanderhält, sondern weil die Verschiedenheit im Gebrauch der Gottesnamen mit der Unterscheidung einer Israel- und Jakobrezension nicht zusammentrifft: die Josephgeschichte hat nach Kap. 39 nur noch Elohim (S. 70 vorsichtiger: beide Rezensionen haben, „soweit wir wissen können, Elohim gebraucht")

Aber auch Kap. 39 ist nicht jahwistisch: denn neben Jahwe in v. 2 3 5 steht v. 9 Elohim. Wenn EERDMANS freilich meint, sogar der ägyptische Herr kenne v. 3 Jahwe, so ist das nicht richtig, denn Jahwe wird hier referendo vom Erzähler gebraucht. Und wenn er v. 9 Joseph sagen läßt, er möchte sich nicht gegen die Götter versündigen, so ist das wieder irrig, nicht aus grammatikalischen Gründen, sondern weil die novellistisch ausgestaltete Josephgeschichte vom Geist des ethischen Monotheismus beherrscht ist; entscheidend ist hier wie sonst nicht die numerische Vorstellung, sondern die Vorstellung über den Charakter der Gottheit. Dann aber weist EERDMANS darauf hin, auch die sogenannten jahwistischen Abschnitte haben אלהים, Kap. 39 mit יהוה hebe sich also aus dem Ganzen der Josephgeschichte ab und sei in keiner der Hauptrezensionen unterzubringen. Überhaupt sei die ganze auf eine Etymologie des Namens Israel aufgebaute Israelrezension für eine Jahwequelle unmöglich, da der Name Israel mit El, nicht mit Jahwe zusammengesetzt sei (s. dazu schon oben S. 46); tatsächlich sei 32 22—33 und 35 9f. auf Jahwe nicht Bezug genommen.

Um mit dem zuletzt genannten zu beginnen, so bleibt 35 9f. als P gehörig außer Debatte. Was 32 22—33 betrifft, so ist gerade, wenn der Abschnitt einheitlich ist, wie EERDMANS annimmt, ganz bestimmt deutlich, daß אלהים weder v. 29 noch v. 31 Gottesname ist, denn Jakob, der weiß mit was er's zu tun hat, fragt v. 30 nach dem Namen der Gottheit. Im übrigen muß auch eine Quelle, die den Gottesnamen Jahwe braucht, über ein Appellativum für Gott verfügen, da sie sonst verschiedenes nicht ausdrücken könnte. Ganz ebenso wie die אלהים als Gottesname brauchende Quelle auch appellativischen Gebrauch des Wortes und אל sich gestattet. Wenn daher zur Erklärung des gegebenen Namens Israel, anders als bei Ismael, das Appellativum אל bzw. אלהים benutzt wird, so zeigt das wohl eine Beweglichkeit innerhalb einer und derselben Quelle (Kap. 16 und 32 22—23 in der Hauptsache J), hat aber mit dem Gebrauch der Gottesnamen wirklich nichts zu tun; überdies ist es verständlich, wenn der jahwistische Erzähler sich scheute, Jakob geradezu mit Jahwe ringen zu lassen. Über den Charakter des Sagenstoffes von 32 22ff. ist damit natürlich nichts gesagt.

Der Gebrauch der Gottesnamen in der Josephgeschichte verlangt aber besondere Aufmerksamkeit. Nach der bisher üblichen Quellenscheidung ist der Tatbestand folgender:

יהוה 39 2f. 5 21 23 referendo in der Erzählung (J)
אלהים 39 9 im Munde Josephs gegenüber der Ägypterin (J)

אלהים 40 8 im Munde Josephs gegenüber den Gefangenen (E)
41 16 25 28 32 im Munde Josephs gegenüber dem Pharao (E)
— 38 39 im Munde des Pharao gegenüber Joseph (E)
— 51 f. im Munde Josephs bei Benennung seiner Kinder (E)
42 18 (als Appellativum) im Munde des ägyptischen Joseph gegenüber den Brüdern (E)
— 28 im Munde der Brüder unter sich (an J-Text angefügt, aber aus Zusammenhang von E, v. 35, voraufgenommen)
43 29 im Munde des ägyptischen Joseph gegenüber den Brüdern (J)
44 16 im Munde der Brüder gegenüber dem noch unerkannten Joseph (J)
45 5 7 8 9 im Munde Josephs, der sich zu erkennen gibt (E)
46 (1 als Appellativum) 2 referendo (E)
48 9 11 (15 mit Artikel) 20 21 im Gespräch Jakobs mit Joseph (E)
50 (17 als Appellativum) 19 24 25 im Munde der Brüder gegenüber Joseph (E).

Dazu kommt noch 43 14 (E?) mit אל שדי und 46 3 (E) mit אל; letzteres bei E auch 33 20 als Nomen proprium, 31 13 35 7 als Appellativum. Von den Gottesnamen in 49 18 25 kann hier abgesehen werden. In 43 14 wird man אל שדי auf eine andere retuschierende Hand zurückführen dürfen, die vielleicht in diesem Augenblick, da Jakob um die Zukunft seines Hauses bangt, an die ihm bei P gewordene Verheißung 35 11 (vgl. 48 3) erinnern wollte. Was den Gebrauch von Jahwe und Elohim betrifft, so liegt die Sache so, daß an keiner einzigen der als jahwistisch in Anspruch genommenen Stellen Elohim unmotiviert ist. Ein Beweis gegen die J-E-Theorie ist aus diesem Material nicht zu holen.

39 sieht Eerdmans (S. 66f.) als eine „sehr unwahrscheinliche Erweiterung der Josephgeschichte“ auf Grund falscher Auffassung von 40 15 41 14 an; an diesen Stellen sei er eigentlich gar nicht als Gefangener genannt, aber das Mißverständnis, er sei Gefangener gewesen, habe den Ergänzer veranlaßt, aus dem ägyptischen Märchen von den zwei Brüdern zu erzählen, wie Joseph in Ägypten aus der Hand seines ersten Herrn ins Gefängnis kam. Indessen 40 15 bezeichnet sich Joseph ausdrücklich als unschuldig ins Gefängnis gesetzt. Die von Eerdmans hier konstruierten Schwierigkeiten sind durchaus künstlich. Die Behauptung, eine Anspielung auf Kap. 39 komme nachher außer 40 3ᵇ 5ᵃ nicht vor, ist gerade angesichts v. 15 unverständlich. Mit Kap. 39 soll der „Sammler“ auch Kap. 38 eingefügt haben. Dazu ist zu bemerken: wenn Kap. 39 je auf dem genannten Mißverständnis beruhen würde, so wäre

es Ausspinnung eines Ergänzers, der die Einfügung dieser Novelle schwerlich einem Sammler überlassen hätte. Die Argumentation, da Kap. 38 Jahwe, Kap. 39 in v. 9 Elohim schreibe, so habe dieser Sammler mit irgend einer Schule in Bezug auf die Gottesnamen nichts zu tun, ist aber auf jeden Fall merkwürdig. Kap. 39 schreibt doch sonst Jahwe, v. 9 hat motiviert im Munde Josephs Elohim. Aber außerdem, Kap. 38 und 39 liegen in ihrem Charakter sehr weit auseinander; das eine ist ein elementar antikes Stück, das andere durchaus im Geist der ethischen Religion gehalten; wo ist denn ein Anhaltspunkt dafür, daß gerade diese beiden Stücke durch einen und denselben Ergänzer eingefügt seien?

Was die folgenden Kapitel anbelangt, so ist die Einheitlichkeit von 40 durch Ausscheidung von v. 3^b 5^b (s. o. zu Kap. 39) noch nicht hergestellt, sondern auch in v. 1 und 2 liegen Parallelen vor. In 41 (S. 67) ist GUNKELs Ausscheidung von v. 29 30^a doch nicht so ganz aus der Luft gegriffen, denn v. 30 und 31 sind eine Dublette; die Dublette v. 33 und 34 durch die Lesung כפרעה statt פרעה in v. 34 zu beseitigen geht nicht; einen so undiplomatischen Vorschlag, daß ein Vertrauensmann gleich wie der Pharao selbst walten soll, läßt auch ein naiver Erzähler nicht machen. V. 34 und 35 sind unstimmig und überfüllt, auch wenn man in v. 35 אכל (2° natürlich) streicht, wie schon LEANDER, ZAW 1897, 195 vorgeschlagen hat. GUNKELs Ausscheidung von v. 42 vermag ich auch nicht einleuchtend zu finden; aber v. 41 scheint mir nach wie vor ein neuer Einsatz zu sein. V. 42—46 (ohne v. 46^a) ist kein klarer Zusammenhang; GUNKELs, von EERDMANS beanstandete, Ausscheidung von v. 44f. hilft auch nicht, denn v. 46^b schließt an v. 43 nicht an; doch ist deutlich, daß v. 44 im Zusammenhang zu spät kommt. Auch v. 48 und 49 ist die Dublierung deutlich. Von sicherer Einheitlichkeit dieses Kapitels kann nicht geredet werden: E ist zu Grund gelegt, aber R hat ihm wertvoll scheinende Einzelzüge der wahrscheinlich kürzeren Relation von J nicht fallen lassen.

In 42 (S. 67f.) findet EERDMANS den Zusammenhang so vortrefflich, daß er nicht verstehen kann, wie man von deutlichen Spuren der Benützung zweier Quellen reden kann. Ich vermag darauf nur zu erwidern, daß es mir rätselhaft ist, wie man in dem Wechsel der Namen Jakob und Israel v. 1 und 5 (בני ישראל hier nicht = Israeliten!), in dem doppelten Einsatz v. 1^a und 2, in den Dubletten v. 7 und 8, v. 27f. und 35, in dem Wechsel von שק v. 25 27 35 und אמתחת v. 27 28 nicht Anzeichen dafür sehen kann, daß hier Relationsvarianten vorliegen. Speziell v. 27 28 soll reine Redaktorenarbeit sein zum Ausgleich zwischen 42 35 und 43 21: es ist

nur merkwürdig, daß dieser R nicht resolut genug war, entweder שׂק oder אמתחת durchzuführen.

Zu Kap. 43f. bemerkt EERDMANS (S. 68) nur, sie gehören im ganzen zur Israelrezension. Das ist richtig. Nur ist klar, daß 43 23b in die Szene unter der Haustür Josephs nicht paßt; dann ist auch v. 14 aus der andern Darstellung, d. h. auch hier ist bewiesen, daß bei Aufnahme im ganzen geschlossener Quellenstücke die Parallelquelle berücksichtigt wurde. Damit ist auch die doppelte Verhandlung, 42 32—37 gleich nach der Rückkehr mit Rücksicht auf den gefangenen Simeon und 43 2ff. erklärt: nach der „Israel"-Darstellung behielt Joseph keinen Geisel zurück, sondern rechnet auf die Wiederkehr aus Hunger.

Auch 45 1—27 (S. 68f.), wo die „Jakob"-Rezension wieder einsetzt, nimmt EERDMANS als einheitlich in Anspruch. Die Annahme der Einheit von v. 1 und 2 habe ich schon gegen KAUTZSCH-SOCIN und BALL empfohlen; nur v. 2bβ ist entweder aus einer andern Darstellung oder, was 46 31 47 1ff. näher legt, Glosse. V. 4f. kann nicht zur „Jakob"-Rezension gehören, denn in dieser wird Joseph nicht von den Brüdern verkauft (gegen EERDMANS' Umkehrung S. 70 vgl. die Rolle Rubens in 37 22 28a 29f. 42 29—37). In v. 10 soll Gosen und die Nähe Josephs sich nicht ausschließen — doch eher als nicht; Joseph lebt nach wie vor mitten unter den Ägyptern, nicht im Grenz- und Weideland; und die Begründung, „in Gosen wohnt Jakob wirklich in der Nähe Josephs mit Kanaan verglichen", nimmt sich fast wie ein apologetischer Scherz aus. Die Ansiedlung in Gosen kollidiert freilich nicht mit der Ansiedlung im Lande Ramses 47 11, aber diese Angabe ist aus P genommen (s. o. 1910, 254). V. 13f. soll vortrefflich in den Zusammenhang passen. Umarmung und Weinen bei Begegnungen mag orientalische Sitte und daher kein Quellenkriterium sein (46 29 in der „Israel"rezension), aber v. 13 ist Dublette zu v. 9, und auch wenn v. 14, was an sich natürlich durchaus möglich wäre, dem Haupttenor gehören würde, so wäre v. 15 statt לכל אחיו eher zu erwarten לכלם (vgl. 43 34), da die Nuance „auch alle anderen" hierbei besser zu ihrem Recht käme. Also auch Kap. 45 bietet nicht das Bild einfacher Abwechslung zwischen den verschiedenen Quellen, sondern läßt fortgesetzte Berücksichtigung auch der jeweils in den Hintergrund gerückten erkennen.

Auch in 48 8—22 (S. 69) findet EERDMANS „einen geschlossenen Zusammenhang". Er weist ihn der Israelrezension zu, da der Name Israel durchgeführt ist, was indessen (vgl. 46 2) nicht unbedingt beweisend ist. Tatsächlich setzt v. 20 unverkennbar neu ein, v. 17 schließt deutlich über v. 15f. hinweg unmittelbar an v. 14 an, ebenso v. 15 über v. 13f.

hinweg an v. 12; man hat den Eindruck die Voranstellung Ephraims sei in einer Rezension durch die Art der Handauflegung (v. 13f. 17–19), in der anderen einfach durch die Reihenfolge der Nennung vollzogen worden (v. 20). Die Sachlage ist also die, daß EERDMANS sich durch ausschließliche Orientierung am Gebrauch der Namen Jakob und Israel hat bestimmen lassen, in dieser gewiß vortrefflich ausgeglichenen Neubildung aus J und E die Indizien, daß eben ein R verschiedene Elemente kombiniert hat, nicht zu sehen.

In **50** (S. 69f.) weist EERDMANS nicht nur v. 1—11 14 der Israelrezension zu, sondern auch v. 15—26. Die Zuweisung dieser letzten Verse (mit Elohim) an E soll unmöglich sein, da bei E Joseph bereits den Brüdern verziehen habe, also von ihnen nicht nochmals um Verzeihung gebeten werden könne. Andere werden finden, daß das Zurückgreifen auf die früheren Geschichten psychologisch nicht schlecht durch die Erwägung motiviert ist, daß nun die Rücksicht auf den Vater weggefallen ist. Die von EERDMANS erwähnten und nicht erwähnten Unebenheiten im Text zeigen außerdem, daß faktisch v. 1—11 kein unberührtes Quellenstück ist: wenn man auch über die Überfüllung in v. 7f. hinwegkommen kann, so fällt doch v. 3^{b} aus dem Kontext heraus, und die, von EERDMANS übergangene, Doppelnamigkeit des Ortes der Trauerfeier gibt auch zu denken. V. 15–26 ist (abgesehen von v. 22) geschlossener Text, jedenfalls bei MT, während bei LXX Pesch., die v. 16 וַיִּגְּשׁוּ st. ויצוו haben, v. 18 sich nicht ganz leicht einfügt.

So ist auch bei der Josephgeschichte die Textanalyse von EERDMANS keine Widerlegung der JE-Hypothese und keine Verbesserung der bisherigen Bemühungen. Eine wertvolle Bemerkung findet sich aber S. 70: der Wechsel im Zugrundlegen von Jakob- und Israelrezension, oder sagen wir wieder kecklich von E und J wird in der Tat einleuchtend durch die Vermutung erklärt, „der Gelehrte, welcher diese zwei Rezensionen benutzte, hat sich bemüht, den Stoff so vollständig als möglich zu geben, und entnahm jeder Rezension, was in ihr ausführlicher als in der andern mitgeteilt wurde". Nur muß man hinzufügen, daß er die ausführlichere Rezension dann jeweils durch einzelnes, ihm wertvoll erscheinende Eigentümliche der andern Rezension ergänzt habe. Was sodann den polytheistischen Hintergrund der elohistischen Abschnitte betrifft (S. 71), so zweifelt ja schließlich niemand daran, daß die Sagen Israels von der monotheistischen Religion nicht geschaffen, sondern erst nach und nach durchdrungen worden sind. Immerhin ist von dem ursprünglichen polytheistischen Hintergrund gerade in der Josephgeschichte

nicht viel, und je mehr man zum Schluß kommt, desto weniger zu spüren: der, wenn auch nur henotheistisch gedachte Gott, der die Angelegenheiten der benê jisrael zum Guten wendet, auch wo sie selbst es böse machen, der in Kanaan und in Ägypten die Hand über sie hält, hat den polytheistischen Paganismus doch schon recht weit hinter sich gelassen.

An den jahwistischen Stücken will EERDMANS dartun, daß hier polytheistische Sagen jahwistisch umgedeutet sind. Eigentlich ist das ein Einstoßen offener Türen; auch die bisherige Kritik hat damit in starkem Maß gerechnet und manches unfreundliche Wort darüber zu hören bekommen. Nur darf die literar-kritische Frage mit der religionsgeschichtlichen nicht zusammengeworfen werden: zu der Frage, ob die Genesis aus J-E und P zusammengesetzt ist, tragen Feststellungen religionsgeschichtlicher Art direkt nichts bei. Polytheistische „Reste" lassen sich in Vorstellungsmaterial und Diktion auch in Stücken von recht später Entstehung spüren.

Über 18f., die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, spricht sich EERDMANS wiederholt (S. 36. 46—71) dahin aus, daß in Am 4 11 Jahwe die Zerstörung von Sodom nicht sich selbst, sondern den Elohim zuschreibe. SIEVERS und GUTHE kommen, anders als MARTI, der Elohim streicht, zu dem Ergebnis, daß מהפכת אלהים zu halten, dagegen das abschwächende כ davor und das nachfolgende את סדם ואת עמרה zu streichen sei. Es wird trotz MARTIs Einwand das Einfachste sein, מהפכת אלהים als gegebenen Ausdruck anzusehen, wie etwa Gottesschrecken. Es mag auch sein, daß der Ausdruck seiner Herkunft nach nicht spezifisch „israelitisch", sondern heidnisch polytheistisch ist; aber für die Auffassung des Amos beweist er das Nachwirken polytheistischer Vorstellungen ungefähr gerade so bestimmt, wie das Vorkommen des Ausdrucks „Gott Jakobs" in einem Kirchenlied alttestamentlichen Standpunkt des betreffenden Dichters oder einer ein solches Lied akzeptierenden Gesangbuchskommission verrät. Was aber dem Amos recht ist, wird man dem israelitischen Erzähler von Gen 18f. nicht ohne weiteres abschneiden dürfen.

Ohne Zweifel ist 19 24 der Text „jahwistisch" verändert. Doch liegt die Sache nicht ganz so einfach wie sie bei EERDMANS erscheint. Ursprünglich soll nach ihm die Sage erzählt haben: „die Elohim ließen regnen von Jahwe her", und Jahwe soll deutlich der dunkle Himmel sein. Aber daß Jahwe von Haus aus Himmelsgott ist, steht doch nicht so fest.

Vielmehr wird die Sache so liegen: in der „polytheistischen" nichtisraelitischen Grundlage haben die Männer, die natürlich ursprünglich Götter sind, vom Himmelsgott her regnen lassen; die israelitische Bearbeitung hat wohl nicht semel et simul, sondern fortschreitend sowohl den Himmelsgott als die Männer mit dem israelitischen Jahwe identifiziert. Die Spuren dieses Prozesses liegen ja in den bekannten Unstimmigkeiten der Theophanie zu Tage.

Auch in 24 (S. 72f.) findet EERDMANS eigenartige polytheistische Spuren: weil der Knecht Abrahams v. 12 27 40 42 48 sagt „Jahve, Gott meines Herrn Abraham", „steht er nicht in persönlicher Beziehung zu Jahve, sondern Jahve ist der Schutzgott Abrahams, der ihn auf der Reise begleitet" und „Jahve ist also einer der Elohim und die Sage ursprünglich eine polytheistische". Das Gebet v. 12 soll sich mit dem monotheistischen Jahwe Gott Himmels und der Erde v. 3 (7) nicht zusammenreimen. Ich muß gestehen, daß mir diese ganze Argumentation schon angesichts 27 20 nicht recht zugänglich ist, und die Zumutung dogmatischer und liturgischer Korrektheit gegenüber einem solchen Gebet übertrieben finden. Daß die Ausdrücke, in denen von und mit der Gottheit geredet wird, schwebend gehalten sind, hat man sonst als den eigenartigen Reiz der jahwistischen Darstellung angesehen. Wenn EERDMANS dann vollends „die Elohe Himmels und der Erde" für das ursprünglich paganische Element ansieht, so ist der Sachverhalt meines Erachtens auf den Kopf gestellt, und daß Abraham den Knecht bei allen Göttern schwören läßt, der Knecht aber nachher ausgerechnet den ihm eigentlich fremden Jahwe anruft, ist noch unverständlicher. Ein paganisches Element steht allerdings im Hintergrund, aber gerade EERDMANS hat es vollends verschwinden lassen, wenn er den Knecht bei sämtlichen Göttern schwören läßt: der Knecht schwört ursprünglich v. 2 9 bei dem Phallus seines Herrn. Ob in der Erzählung ein Stadium J^1 und J^2 zu unterscheiden ist, kann hier auf sich beruhen; die Hauptsache ist, daß sie literar-kritisch angesehen jahwistische Bearbeitung alter Sage ist.

Ob 25 19—34 (S. 74) — nach Auslösung von P — einheitlich ist oder nicht, trägt zur Gesamtfrage nichts bei. V. 27—34 müßte dann E zugewiesen werden, wenn 27 36 E gehört.

26 1—34 (S. 74f.) scheidet EERDMANS außer den schon bei KAUTZSCH-SOCIN so angesehenen Elementen gegen alle Möglichkeit auch die im Zusammenhang nicht zu entbehrenden Verse 28f. als sekundär aus. Ob der Text polytheistisch war, will EERDMANS nicht ausmachen; aber der

Zusammenhang mit 28 11 ff., wo Isaak auch in Beerseba wohnt, macht es ihm wahrscheinlich!

12 und 13 (S. 75) soll ursprünglich beide Gottesnamen gehabt haben. Das wird erschlossen aus 13 10 כגן יהוה כארץ מצרים (יהוה in LXX τοῦ θεοῦ): Ägypten könne nicht Glosse sein, da Ägypten später nicht so angesehen wurde, sondern nach alter Sage ein Garten der Götter ist. Diese Aufstellung samt der gelehrten Begründung aus der Tatsache, daß „schon in der Amarnazeit die Bewohner Syriens aus dem Distrikt Jarimuta Korn geholt haben und die Nomaden öfters um die Erlaubnis baten, ihre Herden in Gosen weiden zu dürfen", kann auf sich beruhen. Der ganze Aufwand ist unnötig: wollte gesagt werden, was EERDMANS meint, so müßte es eher heißen כגן אלהים ארץ מצרים; jetzt ist es doppelte Vergleichung und כארץ מצרים ist Glosse gar nicht zu כגן יהוה, sondern Randnotiz zu כֻּלָּהּ מַשְׁקֶה und ist, als es in den Text kam, von כגן יהוה angezogen worden. Gegen יהוה in 13 13 wendet EERDMANS ein, die ältere Sage könne sich die Bewohner Sodoms nicht als Diener Jahwes gedacht haben, eine Reflexion, die auch LXX bei ihrer Korrektur τοῦ θεοῦ angestellt haben mag. Nur daß es eben für die jahwistische Fassung charakteristisch ist, daß sie יהוה als sittliche Weltmacht kennt, die auch die Sünde der Kanaaniter voll werden läßt (vgl. 15 16 auch wenn diese Stelle sekundär ist). Gegen יהוה in 12 17 ist nur LXX anzuführen; warum Korrektur bei LXX weniger wahrscheinlich sein soll, als bei MT, ist nicht ersichtlich: ὁ θεός statt ὁ κύριος braucht nicht der erste Übersetzer geschrieben zu haben, das kann auch auf Rechnung der Weiterarbeit am Text oder eines Abschreibers kommen. Sicher ist LXX ja auch nach EERDMANS nicht, wenigstens hält er selbst offen, daß ὁ θεός in 13 14 unter Einfluß des von ihm angenommenen אלהים in 13 13 entstanden ist. Selbstverständlich ist offen zu halten, daß in MT יהוה gelegentlich eingetragen ist, aber das Beispiel 14 22 beweist für Kap. 12 f. darum nichts, weil dort יהוה nicht an Stelle von אלהים steht, sondern mit אל עליון kombiniert ist — natürlich durch einen Abschreiber, dem יהוה unwillkürlich in die Feder gekommen ist.

Endlich die jahwistische Urgeschichte. 11 1—9 (S. 76f.) wird wohl, trotz mancher Sprünge im Text, gegen GUNKEL als einheitlich anzusehen sein. Freilich ist die Widerlegung GUNKELs bei EERDMANS nicht besonders glücklich ausgefallen (v. 5 soll nicht gleich ein Herabsteigen auf die Erde, sondern anderswohin besagen — ja wohin denn?; auch die Unmöglichkeit, zwei vollständige Zusammenhänge herauszubringen, muß wieder herhalten); entscheidend ist, daß Turm und Stadt zusammen-

gehören; Unterscheidung einer Stadt- und einer Turmlegende ist daher Überscharfsinn. Die Annahme jahwistischer Überarbeitung einer polytheistisch heidnischen Überlieferung wird nirgends auf Widerstand stoßen, ob nun der Name Babel in der heidnischen Grundlage aus בלל אל abgeleitet wurde oder nicht. Nur daß eben die israelitische Überlieferung in dem Vorkommnis die Hand Jahwes sieht (auch LXX hat hier die polytheistische Stufe der Überlieferung glücklich überwunden). Hier hat also ein israelitischer „jahwistischer" Erzähler einen babylonischen Stoff jahwistisch überarbeitet; anderswo hat er „unisraelitisches" oder kanaanitisches Sagengut ebenso behandelt und recht deutlich monotheistisch oder wenigstens henotheistisch gestaltet.

In 9 18—27 (S. 77) stehen v. 26f. יהוה und אלהים als Gottesnamen nebeneinander. Wenn es sich um einen alten, von J übernommenen Spruch handelt, so mag sich J, wenn er auch אלהים übernahm und stehen ließ, dabei seine Gedanken gemacht haben. Was EERDMANS sonst zu den Sprüchen im einzelnen bemerkt, reizt zu mancherlei Widerspruch. Was soll die Übersetzung „Elohim wird Japhet verführen" im Zusammenhang? Wenn man v. 26b streicht, da das pluralische למו nur v. 27b nach Nennung Sems und Japhets möglich sei, so fragt es sich eben, ob למו nicht auch singularisch sein kann; jedenfalls wird durch Streichung von v. 26b kein brauchbarer Text erreicht: die Sprüche werden ungleich, v. 26 wird ein ganz leerer eingliedriger Spruch, gegen allen Stil. Wenn EERDMANS dann endlich meint, die Sprüche seien nur nachträglich an eine Chamerzählung angefügt, also die sonst übliche Betrachtungsweise auch hier auf den Kopf stellt, so ist nur zu sagen, daß ohne die Sprüche die ganze Erzählung ungesalzen wird.

In der Paradiesgeschichte (S 78f.) muß natürlich 3 22 (wie auch 11 7) wieder auf ursprünglichen Polytheismus weisen — die Sache liegt, wie bei Gen 1 23. Da aber in dem Gespräch 3 1—5 bloß Elohim steht, v. 1b 3 5 (vgl. aber Elohim bei J in der Josephgeschichte o. S. 56f.), da ferner LXX übrigens nicht nur 2 9 19—21 sondern auch 2 5b 7 nur ϑεός hat, nimmt EERDMANS an, daß אלהים das Ursprüngliche ist und daß יהוה — vielleicht, aber eher nicht — 3 8ff. als einer der Götter genannt war, aber dann von einem Sopher überall nachgetragen wurde, mit absichtlicher Ausnahme von Kap. 3 1—5. Die Sachlage ist die: κύριος ὁ ϑεός steht 2 4 8 15 16 18 22 3 1 8 bis 9 13 14 21 22 23. Das sieht eher so aus, als sei das κύριος in 2 5b 7 9 19 21 einem Abschreiber versehentlich ausgefallen. Wie wenig sorgfältig LXX hier ist, zeigt das Vorkommen von κύριος ὁ ϑεός in 4 6 15 5 29 6 3 5 8 12 22 7 1 5 16b 8 15 21 9 12 28 20 — meist für יהוה,

aber auch für אלהים. Wenn aber ein Sopher die elohistischen Stücke jahwisiert hätte, warum hat der Mann dann nicht eigentlich mit Gen 1 angefangen? Diese einfache Tatsache wird immer wieder zu der Annahme zwingen, daß אלהים in Kap. 2 doch ein Redaktionsmittel zum Anschluß an Kap. 1 ist. Wie LXX zeigt, hat sich diese Manier auch sonst geregt.

In 4 1–16 (S. 79f.), wo LXX v. 3 13 κύριος, v. 1 4 9 10 16 θεός, v. 6 15 κύριος ὁ θεός hat, muß EERDMANS eine von Haus aus jahwistische Sage anerkennen. Diese Erkenntnis sollte eigentlich gegen die Überlieferung der Gottesnamen in LXX mißtrauisch machen. Für eine Sprengung der J-Theorie hält EERDMANS die Verse 1 und 26b. V. 26b soll sich schon stilistisch als gelehrte Glosse präsentieren und die Behauptung, erst mit Enos habe die Anrufung Jahwes begonnen, stehe im Widerspruch mit dem Gebrauch von Jahwe in der Paradiesgeschichte, — ein sonderbarer Einwand: auch ohne die Unterscheidung von J^1 und J^2, in Kap. 2f. wird Jahwe vom Erzähler referendo gebraucht; die Theorie, der Jahwename sei von den Primitiven erst ab Enos gebraucht, schließt das doch wahrhaftig nicht aus. Die Sache selbst betreffend, warum soll nicht ein jahwistischer Sammler alter Sagen, ob er nun R^j oder J^2 oder sonst etwas derart ist, eine solche Theorie gehabt haben? Reflexion steckt in der Schicht J doch genügend. Damit erledigt sich das אלהים in v. 25 sehr einfach. Was sodann 4 1 betrifft (wo EERDMANS S. 78 את יהוה durch „von Jahwe" übersetzt, also anscheinend nach Onkelos מֵאֵת liest), so ist dieser Vers durchaus ungeeignet, Ausgangspunkt einer Argumentation zu werden. Der Text ist verderbt; LXX hat übrigens gerade hier auch θεός! MARTIs und GUNKELs Vorschläge für Textheilung sind wenigstens Möglichkeiten; auf etwas Gewisses wird man zu verzichten haben.

Wenn 5 29 mit יהוה (S. 81) das Schema von Kap. 5 stört und beweist, daß der Verfasser des Verses Kap. 3 als jahwistisch kennt und voraussetzt, und daher „vielleicht" eine Glosse desselben Sopher sein soll, der das von EERDMANS angenommene אלהים in יהוה אלהים korrigierte, aber als isoliertes Fragment jedenfalls kein quellenhaftes Stück aus J sein soll, so ist das eine Argumentation, von der ich hoffe, daß sie nicht bloß mir als schlechthin willkürlich erscheint.

Für die Flutgeschichte (S. 81f.) gibt EERDMANS nicht nur, wie schon zu erwähnen war, Kombination aus zwei Versionen zu, sondern auch, daß eine jahwistisch war d. h. Jahwe als Urheber der Sintflut nannte, auch daß die elohistische Erzählung den Grundstock bildet, in den die jahwistische mit einzelnen Stücken und unvollständig aufgenommen

worden ist. Die jahwistische Version aber hält er, wie ebenfalls schon zu berühren war, für jünger als die wegen ihres Sonnenjahres vorexilische elohistische. Nach Ps 29 10 Jes 54 9f. kennt die exilische Zeit eine jahwistische Rezension der Sage — was das beweisen soll, frage ich mich vergeblich. Die Übertragung der Sage ist EERDMANS geneigt, erst in das siebente Jahrhundert zu verlegen; S. 93 redet er von nachdeuteronomischer Bereicherung. Das macht sich besonders gut für das von ihm auch in diesen Topf geworfene Fragment 6 1—4.

So also sieht EERDMANS' kritische Grundlegung einer neuen, das bisherige auf den Kopf stellenden Theorie über die Komposition der Genesis aus. Es hat von da aus wenig Reiz, seiner Neukonstruktion im einzelnen nachzugehen. Immerhin ist es nötig, seine Anfassung der Sache etwas näher anzusehen.

Der feste Ausgangspunkt ist für ihn die Josephsgeschichte mit den Namen Jakob und Israel (S. 83). Klar soll sein, daß die Israelrezension in die andere aufgenommen worden ist, da sie Zusammenhänge zwischen Versen der Jakobrezension zersprenge. EERDMANS begründet das damit, daß die zusammengehörigen Verse 47 28 und 49 1 29–33 50 12 13 auseinandergerissen sind. Diese Verse werden bisher P zugewiesen. Ich sehe davon ab, daß auch in Kap. 48 „Jakobrezension" zum Vorschein kommt. Wenn EERDMANS ursprüngliche unmittelbare Zusammengehörigkeit von 47 28 47 1 29ff. aus den Analogien 9 28f. 11 33 23 1f. 25 7 35 28f. beweisen will, so leisten diese Analogien den geforderten Dienst nicht, denn an keiner dieser Stellen liegen Abschieds- und Sterbeszenen vor; nach dem Schema der Stellen könnte man auch folgern, auf 47 28 müsse unmittelbar 49 33^b 50 13 kommen. EERDMANS betont S. 70 selbst, daß die Redaktion der Josephgeschichte je die ausführlichere Rezension zu Grund gelegt hat, also mit Zusammenhängen aus beiden Rezensionen abwechselt, was abgesehen von der dabei immer zu bemerkenden Mitberücksichtigung der andern Rezension im ganzen richtig ist. Sollte, wenn hier ein anderes Verfahren zu beobachten ist, das nicht darauf hinweisen, daß nicht alles, was den Namen Jakob hat, einer und derselben Rezension gehört? Der vorliegende Sachverhalt zeigt doch deutlich genug, daß mit einer ersten Kombination einer Israel- und einer Jakobrezension (= J + E) eine zweite Jakobrezension (= P) verbunden worden ist.

Als Leitfaden für Erkenntnis des Aufbaues der Genesis dient EERDMANS 37 2 אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב (S. 54). „Es scheint also eine Sagensammlung

gegeben zu haben, die den Stoff in systematischer Weise einrahmte und die verschiedenen Abschnitte anfing mit den Worten «dies sind die Toledoth von»". Die als Jakob-Toledoth bezeichneten Geschichten beziehen sich in der Mehrzahl auf Joseph, aber die Leser der Josephgeschichten kennen die Personen der Familie Jakobs, also gingen den Toledoth Jakobs andere Mitteilungen über Jakob voraus. Gleichzeitig soll es klar sein, daß Toledoth nicht „Stammbaum" oder dergleichen heißt, sondern — ohne jede Beziehung zum Wortsinn des Ausdruckes — „Geschichte" überhaupt, und daß Toledoth je mit dem Haupt der Familie in Beziehung gebracht wird: alles was in dessen Familie geschieht, gehört zu seinen Toledoth. So kommt es, daß das Leben Jakobs nicht als Geschichte Jakobs, sondern als Geschichte Israels, und als Geschichte Jakobs das Leben Josephs erzählt wird.

In der Tat eine sehr merkwürdige Art von Geschichtschreibung. Aber trotz gelegentlicher unberechtigter und leicht irreführender Nachahmung der Formel (wie 2 4a 10 1 25 12 36) tut der Leitfaden seinen Dienst. Man klettert daran zurück bis zu den Urvätern und gewinnt als Grundstock der Genesis eine „Adamsbuch" genannte Sammlung mit folgenden Abschnitten (S. 85—87): 5 1—32 ‖ 6 9—22 7 6—9 17—22 24 8 1—19 9 8—29 ‖ 11 10—26 ‖ 11 27—32 ‖ 12 13 1—13 18 15 7—12 17—21 23 25 7—11 ‖ 25 19—34 27 28 11—22 32 4—23 33 1—17 35 1—8 16—20 23—29 ‖ 36 1—14 ‖ 37 2 25—27 28b 34 35 40—42 45 1—27 46 2b—7 47 6—12 28 49 1a 29—33 50 12 13. Also eine Sammlung, deren außerordentlich ungleichartige Stücke nach der bisherigen Quellenscheidung, ausgenommen Kap. 1 und 17, im ganzen P enthalten, von Kap. 11 an zusammen mit Stücken aus J, gegen den Schluß zusammen mit Stücken aus E. Dabei versuche man, sich beispielsweise einen Sammler vorzustellen, der die membra disjecta 12 13 1—13 18 15 7—12 17—21 23 25 7—11 als Abrahamsgeschichte vorsetzt und einem Leser zumutet, mit 25 7—11 etwas anzufangen, nachdem er über die hier auftretenden Namen Isaak und Ismael mit keinem Wort unterrichtet worden ist.

Diese Sammlung ist nach Eerdmans in vorexilischer Zeit entstanden und trug kein monotheistisches Gepräge. Als terminus ad quem wird genannt etwa 700, wenn nicht eine noch frühere Zeit. Aber die gesammelten Sagen selbst sind natürlich älter (S. 88). Das chronologische System der Toledoth können Kanzler und Sopherim, die „Hofgelehrten von Jerusalem" geleistet haben (S. 93). Von der Monotheismusfrage war im einzelnen schon zu reden. Was Kanzler und Sopherim von Jerusalem betrifft, so sind das ja eher Verwaltungsbeamte gewesen. Daß diese in

ihren Mußestunden zu solchen chronologischen Liebhabereien Zeit und Lust hatten, kann natürlich niemand widerlegen, aber auch niemand wahrscheinlich machen. Eine Unausgeglichenheit böser Art ist dabei, daß die chronologischen Stücke 5 1—32 und 11 10—26 alte Tradition, dagegen die chronologischen Notizen (bisher P) bei den Patriarchen nachträgliche Gelehrtenarbeit sein sollen. Zu dem von EERDMANS angenommenen Alter der Toledoth-Sammlung als solcher ist zu bemerken, daß das Wort תולדות im AT außerhalb des Pentateuchs noch in Ruth und Chr vorkommt, nicht aber in Sam und Reg, wo doch auch zwanglose Gelegenheit zu seiner Verwendung gewesen wäre. Der geringe Umfang der hebräischen Literatur mag gegen Sprachbeweise noch so vorsichtig machen, — wenn dieser Sachverhalt für die Annahme der Entstehung einer „Toledoth"-Sammlung im 8. Jahrhundert nicht einnimmt, so kann EERDMANS das wohl niemand verdenken.

Alles andere ist nach und nach in diese Sammlung eingewachsen. Nach dem Exil, aber nicht semel et simul 1—2 3 9 1—8 15 1–6 17 20 22 20—24(?) 24? 35 9—15 48 3—6. Das Übrige — darunter viel altes Sagengut, insbesondere die Israelrezension der Josephgeschichte, die EERDMANS rückwärts bis nach Kap. 26 glaubt verfolgen zu können — zu verschiedenen Zeiten in vor- und nachdeuteronomischer Zeit. Vorexilisch ist auch Kap. 14 (S. 92), womit namentlich denen eine Freude bereitet sein wird, die das Alter dieses Stückes am liebsten ins Credo setzen würden.

So komme ich leider zu dem Ergebnis, daß EERDMANS' Arbeit eine große Förderung der Probleme der Hexateuchkritik nicht bietet. Insbesondere das Problem, das die unter E zusammengefaßten Stücke bieten, ist einer Aufhellung nicht näher geführt worden.

[Abgeschlossen am 11. Mai 1910.]

Simsons Füchse.

Von Dr. phil. Richard Hartmann in Leiden.

HERMANN STAHN hat in seiner Tübinger Dissertation „Die Simsonsage“ 1908 die früher schon von STEINTHAL (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II. 1862) vertretene Idee wieder aufgegriffen und neu begründet, daß der Kern der Simsonsgeschichte nichts anderes sei als ein Sonnenmythus. Seine Beweisführung ist wohl im ganzen durchaus gelungen. Schon der Name des Helden ist doch kaum anders zu verstehen. Allein der Darsteller, der uns die Geschichten überliefert hat, will keinen Sonnenmythus erzählen, sondern Heldengeschichte. Diese Tatsache, die STAHN selbstverständlich auch zum Ausdruck bringt, dürfte bei der Untersuchung des Simsonproblems immer noch mehr berücksichtigt werden. Das mag eine Parallele zu Jdc 15 4f. erläutern, auf die ich gelegentlich anderer Arbeiten gestossen bin.

Die Verse, die überall als einer der offenkundigsten Hinweise auf Simsons Sonnennatur aufgefaßt werden, lauten nach der KAUTZSCHschen Übersetzung:

> „So machte sich denn Simson auf den Weg und fing dreihundert Füchse, nahm Fackeln, kehrte [immer] einen Schwanz gegen den andern und tat mitten zwischen je zwei Schwänze eine Fackel. 5. Dann steckte er die Fackeln in Brand, ließ sie in die „Getreidefelder“ der Philister laufen und steckte so sowohl die Garben als die [noch] stehenden Halme und die Wein- und Olivengärten in Brand.“

Die Erklärer machen mit Recht auf die treffende Parallele aufmerksam, die OVID Fasti IV, 680f. als römischen Brauch bei den Cerealien am 19. April erzählt:

> Cur igitur missae vinctis ardentia taedis
> Terga ferant volpes, causa docenda mihi est.

Geschehen sei dies, erklärt er weiter unten, zur Erinnerung an den Streich eines Knaben ibd. 703ff.:

Is capit extremi volpem convalle salicti:
Abstulerat multas illa cohortis oves.
Captivam stipula faenoque involvit, et ignes
Admovet: urentes effugit illa manus:
Qua fugit, incendit vestitos messibus agros,
Damnosis vires ignibus aura dabat.
711. Utque luat poenas gens haec, Cerealibus ardet,
Quoquo modo segetes perdidit, ipsa perit.

Zweifellos ist diese Geschichte zur Erklärung des alten Brauchs ersonnen; zweifellos liegt dem kultischen Brauch ein Mythus zugrund. Es scheint, daß der Fuchs den Kornbrand robigo (= Rotfuchs) symbolisierte vgl. PRELLER Römische Mythologie[3] II, 43 f., BÄTHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte S. 170ff., STAHN aaO. 41 f. Er ist die verheerende Wirkung der sengenden Sonnenglut. Eng verwandt mit dem römischen Brauch ist eine ehemalige französische Sitte, Füchse im Sonnwendfeuer zu verbrennen s. MANNHARDT, Der Baumkultus der Germanen S. 515. In diesem Zusammenhang ist es doch wahrscheinlicher, daß die Füchse die schädigende Hitze darstellen, als daß „damit Repräsentanten der Vegetationsdämonen gemeint" sind, „welche um Sommermitte die Glut der Hundstage zu bestehen haben" s. MANNHARDT, Antike Wald- und Feldkulte S. 326; vgl. auch MANNHARDT, Mythologische Forschungen (Quellen u. Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 51) S. 137 u. 107 ff. Vielfach werden sich übrigens bei solchen Bräuchen verschiedene Vorstellungen mischen. Die ursprüngliche Bedeutung steht bald nicht mehr fest. Und so zäh das Volk die Sitte festhält, so wenig wird die Deutung des Brauchs dogmatisch festgelegt.

Reisigbüschel, an die Schwänze von Tieren gebunden und angezündet, scheinen die austrocknende Glut der Sommersonne zu versinnbildlichen bei einem arabischen Regenzauber, der, weil bei einem den Israeliten räumlich und ethnologisch nahestehenden Volk heimisch, hier erwähnt sein mag. Wenn der Regen ausblieb, band man Rindern Bündel von dürrem Gesträuch an die Schwänze, zündete sie an, trieb die Tiere auf einen Berg und stürzte sie hinab vgl. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien I, 35.

Rinder mit brennendem Schweif — das erinnert an KALIDĀSAS Meghadūta 54, wo MAX MÜLLER übersetzt: „Wenn Büffel mit verbranntem Schweif den Waldbrand weit und weiter tragen". Mag bei dieser vielfach beigezogenen Stelle eine mythologische Deutung noch wohl möglich

sein, so ist daran nicht zu denken bei des LIVIUS auch schon von EWALD, Geschichte des Volkes Israel II[3] S. 572 angeführtem Bericht über Hannibals Kriegslist, die Römer nachts durch Ochsen mit brennenden Büschen an den Hörnern zu erschrecken (LIVIUS XXII, 16f.), die an des Augenzeugen JOHANNS SCHILTBERGER (ed. NEUMANN, S. 78) Darstellung von Timurs Sieg über das indische Heer gemahnt, den dieser der Panik der indischen Elephanten beim Anblick einer Schar Kamele mit brennenden Holzstößen auf dem Rücken verdankte. Diese Parallelen sind gerade, weil sie offenkundig nicht mythologisch sind, beachtenswert.

Wenn der ursprüngliche Sonnencharakter des Simson wohl zuzugeben ist, wenn auch gerade der Streich mit den Füchsen ein Sonnenmotiv ist, so kommt das doch in der uns vorliegenden Form der Geschichte kaum mehr zur Geltung. Und wir dürfen doch nicht auf das Verständnis der Geschichte, so wie wir sie vor uns haben einfach verzichten. SCHWALLY (Semitische Kriegsaltertümer) denkt an eine Lustration der Felder durch Feuer zum Zweck der Inbesitznahme, doch, wie er selbst betont, ist auch das nicht im Sinn des letzten Erzählers der Heldensage. STAHN findet aaO. 11, daß Simsons Handlung „in der Simsonsage zunächst ganz sinnlos aussieht.“ Das ist aber entschieden zuviel gesagt. Sein Zweck ist, die reifen dürren Kornfelder der Philister anzuzünden und sie dadurch zu schädigen. Das ist eine sehr verständliche Absicht. Das Mittel, den Gegner durch Abbrennen der austrocknenden Vegetation zu hindern, wandten die Römer in den Steppen Mesopotamiens gegen die Perser an; s. AMMIANUS MARCELLINUS XVIII, 7: — īniecto igne, furentis elementi vis maxima frumenta omnia, cum iam stipula flaventi turgerent, herbasque rubentes ita contorruit, ut adusque Euphratem ab ipsis marginibus Tigridis nihil viride cerneretur (s. auch V. CHAPOT, La frontière de l'Euphrate S. 176). Das Mittel ist ein so einleuchtendes, daß wir uns nicht wundern, es auch sonst gebraucht zu sehen. Der arabische Historiker MAḲRĪZĪ erzählt in seiner Histoire des Sultans Mamlouks, trad. par QUATREMÈRE I, 1 S. 179, daß man im Jahr 660/1262 von Ḥalab aus die Steppen, in denen die Mongolen zu lagern pflegten, systematisch abgebrannt habe. Wie uns der im Jahr 749/1349 gestorbene ŠIHĀB AD-DĪN IBN FAḌLALLĀH AL-ʿOMARĪ in seinem Staatshandbuch des Mamlukenreichs at-taʿrīf bil-muṣṭalaḥ aš-šarīf gedruckt Kairo 1312/1894 S. 201 f. berichtet, war ein förmlicher Brandlegungsdienst organisiert, der den Staatsschatz in Damaskus bedeutende Summen kostete. Verwegene Männer mußten sich über der Grenze bei zuverlässigen Leuten oder in Höhlen und Schluchten verstecken, um bei günstigem Wind die Felder und Weiden anzuzünden.

Zu diesem Zweck fingen sie Füchse und Hunde ein und ließen sie hungern. Wenn nun der Wind die günstige Richtung hatte, legten sie an gewissen Plätzen Futter als Lockmittel hin, banden den Tieren Feuerbrände an die Schwänze und ließen sie so los. So setzten sie die Gegend ringsum in Brand, und der Wind trug die Flammen weiter.

Den Trick, mit dem sich nach Jdc 15 4f. Simson an den Philistern rächt, sehen wir also im 14. Jahrhundert im syrisch-ägyptischen Mamlukenreich als stehende Abwehrmaßregel gegen die Mongolen im Brauch. Die Wirkung ist in der weiten mit Kornfeldern bedeckten Philisterebene natürlich ganz dieselbe wie in den Steppen des mesopotamischen Flachlands. Was hier als historische Tatsache beglaubigt ist, ist dort nicht einfach „sinnlos". Der Erzähler der Simsongeschichte hätte sich doch wohl gehütet, etwas vorzutragen, was unverständlich gewesen wäre. Die Geschichte ist also, so wie sie dasteht, durchaus sinngemäß. Dabei bleibt es wohl möglich, daß sie nur die rationalistische Umdeutung eines ursprünglichen Sonnenmythus ist; aber es ist dann eine Umdeutung, die auch in ihrer jetzigen Form einen guten Sinn gibt.

[Abgeschlossen den 29. Juli 1910.]

Ethische Deutungen.

Von I. Goldziher in Budapest.

Die ethische Anwendung ritueller Forderungen ist im AT zumeist in Bezug auf die Metapher „Beschneidung der Vorhaut des Herzens" und das „Zerreißen des Herzens" im Gegensatz zum „Zerreißen der Kleider" (Jo 2 13)[1] beachtet worden. Dieselbe Antithese erscheint auch Thr 3 41: „Wir wollen unsere Herzen, nicht unsere Hände emporheben zu Gott im Himmel". Die ursprüngliche La. ist wohl, nach der Analogie der oben erwähnten Joelstelle (וְאַל בגדיכם), als וְאַל כַּפֵּינוּ herzustellen. Die Besorgnis, es könne aus dem Texte die Ablehnung des äußerlichen Gebetritus (Emporheben der Hände Ps 63 5 141 2 134 2) gefolgert werden, wird die Änderungen bei LXX und Syr. in עַל, sowie אֶל im MT hervorgerufen haben.

Unter denselben Gesichtspunkt fällt „das Ausgießen des Herzens wie Wasser, gegenüber dem Antlitz Jahwe's" (Thr 2 19) als Bezeichnung des inbrünstigen Gebetes. Dieser Ausdruck ist als ethische Antithese des „Wasserausgießens vor Jahwe" zu verstehen, das nach I Sam 7 6 im alten Israel als Bußzeremonie in Übung war. Über den ethnographischen Zusammenhang dieses Sühnritus vgl. ARW XIII 29.

Eine ethische Wendung des vor dem Eintritt in heilige Stätten erforderlichen Handwaschens[2] stellen die Sprüche dar, in denen die Bezeichnung dieser Handlung als Vorbereitung des Schreitens um den Altar (Ps 26 6) in ethischem Sinne verstanden wird, wie denn die Kombination der Händereinheit mit innerer Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit (Jes 1 16) als Bedingung für den, der „zum Berg Jahwes emporsteigen und an seiner heiligen Stätte stehen dürfe" (Ps 24 4), eine ethische Steigerung der für die Annäherung an die Heiligtümer geforderten physischen Händewaschung[3] darstellt.

[1] In der islamischen Überlieferung erscheint dieser Spruch als Mahnwort Moses'. Unter der Wirkung einer Strafpredigt, die er dem Volke hält, schreit einer der Anwesenden wehklagend auf und zerreißt seine Kleider. Da offenbart Gott dem Moses قُل له يمزق لى عن قلبه لا عن جيبه (bei Ibn al-Ḥāǵǵ al-ʿAbdarī, al-Madchal, Alexandrien 1293 h. 265). Solche Verschiebungen sind in den biblischen Zitaten der islamischen Literatur überaus häufig.

[2] Wie bei den Römern, G. Appel, De Romanorum Precationibus 185.

[3] Vgl. W. Brandt, Die jüdischen Baptismen usw. 27.

[Abgeschlossen den 5. Oktober 1910.]

Miscelle.

Masoretische „Schrullen".

Als „Schrullen"[1] oder Einfälle der Masoreten pflegt man allgemein anzusehen, wenn ihre Handschriften die Buchstaben jeweils an denselben Stellen bald groß, bald klein schreiben, wenn einzelne Buchstaben über den andern schweben, wenn sie umgekehrt oder durchbrochen sind u. a. m. Daß diese „Wunderlichkeiten" nur auf Schreibfehlern des Originals beruhen sollten, scheint mir persönlich sehr wunderlich. Jedermann, der etwas von Textgeschichte versteht, weiß heute, daß das נון תלויה in מנשה Jdc 18 30 tendenziöser Einschub ist, um Moses dem Geruch der Ketzerei zu entziehen. Aber ich will mit diesen Zeilen auf eine andere „Schrulle" aufmerksam machen, die sogenannten großen Buchstaben unseres masoretischen Textes. Ich gestehe ehrlich, daß ich selbst durch Zufall auf sie verfallen bin, bei der Vorbereitung zu einem Kolleg über Deuterojesaja. Allerdings hatte ich nicht KITTELs Biblia Hebraica vor mir, sondern die treffliche billige Ausgabe von DAVID GINSBURG vom Jahre 1906.[2] Ich stolperte sofort über das נון רבתי im ersten נחמו Jes 40 1. Mir kam der Gedanke, ob dieser große Buchstabe nicht als „Initiale" aufzufassen sei, etwa wie Gen 1 1 das große ב, das jeder Fux im ersten Semester kennt. Sämtliche Kommentare versagten zu Jes 40 1 wie zu Gen 1 1, was ja heute nicht sehr wundert. Ich wälzte nun GINSBURGs The Massorah Compiled from Manuscripts Alphabetically and Lexically Arranged London 1880—1885 und fand folgende alttestamentliche Schriften, die den ersten Buchstaben, mit dem sie beginnen, groß schreiben:

Gen 1 1. Prv 1 1. Cnt 1 1. Koh 1 1. 1 Chr 1 1.

Daraus ist es wohl nicht zu kühn zu schließen, daß es vielfach — ich sage nicht, allgemein, — Sitte war, die „Initialen" groß zu schreiben.

---

[1] Vgl. CORNILL, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments 1908 S. 295.

[2] Second edition printed from the plates. — 6 Mark. Unbedingt jedem Theologen zu empfehlen!

Vielleicht größer, als unsre derzeitigen Handschriften sie schreiben. Ferner liegt der Schluß sehr nahe, aus dem großen נ des נחמו in Jes 40 1 auf einen Buchanfang zu schließen. Die Masora hätte uns in diesem Fall selbst einen Fingerzeig literar-kritischer Art gegeben, daß Jes 40ff. von Haus aus nicht zum Bestand des ursprünglichen Buches Jesaja gehörten.

Mal 3 22ff. wurden von BÖHME ZAW VII 210ff. aus inneren Gründen als nicht zum ursprünglichen Bestand des Buches gehörig gestrichen. Ihm folgten SCHWALLY, Leben nach dem Tode S. 117, STADE, Biblische Theologie S. 335 u. a. Als äußeren Grund möchte ich das זין רבתי in זכרו anführen.

Weder von den erwähnten Stellen, außer Gen 1 1, führt KITTEL eine an, noch von den folgenden, die auch große Buchstaben enthalten, und die vielleicht auch noch, was die eine oder andere betrifft, etwas zur Literarkritik abwerfen können. Mir fehlt die Zeit, dem nachzugehen. Vielleicht prüfen andere, ob die großen Buchstaben, die sie enthalten, alle Schrullen sind oder nicht. Es sind weiter folgende Stellen, die große Buchstaben (nicht nur am Anfang des Wortes) enthalten:

Gen 30 42 34 31 49 12 50 23. Ex 2 2 11 8 28 36 34 7 14. Lev 11 42 13 33. Num 1 2 22 13 30 14 17 24 5 27 5. Dtn 3 11 6 4 18 13 22 6 28 68 29 27 32 5 33 29. Jes 9 6 56 10. Ps 18 50 77 8 80 16 84 4. Prv 8 22 11 26. Cnt 4 12 8 14. Koh 7 1 12 23. Est 1 6 9 9 29. Dan 6 20.

Gießen. Lic. Dr. Freiherr VON GALL.

In Sachen der neuen Ausgabe der hebräischen Bibel von Ch. Ginsburg.

Die Art, wie mein Name in dieser Zeitschrift 1910, S. 304f. erwähnt ist, nötigt mich Folgendes zu erklären:

1. Gegen die unwahre Angabe der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, ich sei wie I. I. KAHAN als Korrektor (proofreader) gewonnen worden, habe ich schon im Mai 1909 in Expository Times Verwahrung eingelegt. — 2. Für die Mängel des Neudrucks trage ich keine Verantwortung. — 3. Ich habe meinen Rücktritt von der Mitarbeiterschaft erklärt, weil ich die Überzeugung gewonnen hatte, daß die Trinitarische Bibelgesellschaft das Verlagsrecht für GINSBURGs hebräische Bibel hat und die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft durch den Druck einer neuen Auflage schweres Unrecht begeht.

Berlin-Großlichterfelde W., 30. Oktober 1910.

D. Hermann L. Strack.

Bibliographie *)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

† EERDMANS, Ezra and the Priestly Code, s. Exp Oct. 1910, S. 306—326.

† GEERS, W., Zur Poesie der Bibel. Progr. Papenburg 1910. 11 S. 4°.

† GUNKEL, H., Die Religionsgeschichte u. die alttestamentliche Wissenschaft. Vortrag [Aus: Protokoll des 5. Weltkongr. f. freies Christentum u. relig. Fortschritt]. Berlin-Schöneberg 1910. 14 S. Gr.-8°.

RABBATH, A., Les Livres Deutérocanoniques et leur inspiration *(fin)*, s. AlM 1910, No. 9, S. 668—676.

RISCH, Eine Lücke im wissenschaftlichen Betrieb der alttestamentlichen Studien. I., s. SS 1910, 9, S. 475—483.

† WIENER, H. M., The Swan-Song of the Wellhausen School, s. BS Oct. 1910, S. 654—694.

† WIENER, H. M., Has Dr Skinner vindicated the Graf-Wellhausen Theory?, s. Exp Nov. 1910, S. 407—416.

ZAPLETAL, VINC., Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese. Rektoratsrede. Freiburg (Schweiz) 1910. 39 S. Gr.-8°.

2. Text und Ubersetzungen.

KAUTZSCH, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit BUDDE, GUTHE, HÖLSCHER, HOLZINGER, KAMPHAUSEN, KITTEL, LÖHR, MARTI, ROTHSTEIN und STEUERNAGEL übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig umgearbeitete, mit Einleitungen u. Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Aufl. Band II (Schluß des Werkes) VIII, S. 513—629. Tübingen 1910.

SANDERS, H. A., The Washington Manuscript of Deuteronomy and Joshua [= The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection. Part 1]. New York 1910. V, 104 S. with 3 plates. 4°.

SCHERER, CARL, Neue Fuldaer Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift. Mit einer Tafel. Sonderabdruck aus ZAW. Gießen 1910. 40 S.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK u. VOLZ. 6. u. 7. (Doppel) Lieferung: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von H. GRESSMANN, Bogen 15—26 (Schluß des ersten Bandes der zweiten Abteilung). Göttingen 1910. XVIII+S. 225—388. Gr.-8°.

TIÈCHE, ED., Spuren eines vororigenistischen Septuagintatextes in der Vulgärparaphrase des Konstantinos Manasses. Berner Diss. [Separat-Abdruck aus Byzant. Zeitschr. XIX]. Leipzig 1910. 47 S. Gr.-8°.

3. Altes Testament und Altertum.

DHORME, P., Les pays bibliques et l'Assyrie *(suite)*, s. RB 1910, 4, S. 501—520.

FRIES, CARL, Studien zur Odyssee I. Das Zagmukfest auf Scheria [= MVAG 1910, 2/4]. Leipzig 1910. X, 340 S. Gr.-8°.

JASTROW, M., Jr., Signs and Names on the Planet Mars, s. AJSL XXVII, No. 1 (Oct. 1910), S. 64—83.

† KÖNIG, E., Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt. IV, s. NKZ 1910, 3, S. 702—718.

LEHMANN-HAUPT, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit. Vortrag geh. in der Deutschen Orientgesellsch. zu Berlin am 6. Febr. 1910. Mit 50 Abbildgn. Tübingen 1910. 76 S. 8°.

SCOTT-MONCRIEFF, P. D., The Royal Feud in the Wady Halfa Temple, s. AJSL XXVII, No. 1 (Okt. 1910), S. 90f.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

4. Exegese.

† Flunk, M., Expositio in Genesim. Privato auditorum usui accomodata. I. Prolegomena. Ed. II. Oeniponte 1910. 106 S. 8°.

† Gordon, A. R., Skinner's ‚Genesis', s. Exp 1910, sept., S. 242—254.

† Hontheim, J., Die Gottesnamen in der Genesis, s. ZKTh 1910, 4, S. 625—640.

Eiselen, Fr. C., "The Tree of the Knowledge of Good and Evil", s. Biblical World, Vol. XXXVI, No. 2, Aug. 1910, S. 101—112.

† Engelkemper, W., Das Protoevangelium, s. BZ 1910, 4, S. 351—371.

Barton, G. A., The Twelfth Line of Hilprecht's Deluge Tablet, s. ET XXII, 2 (Nov. 1910), S. 89f.

Pinches, T. G., The Date of Professor Hilprecht's New Deluge Fragment, s. ET XXII, 2 (Nov. 1910), S. 89.

Sayce, A. H., The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story, s. ET XXII, 1 (Okt. 1910), S. 45.

Sayce, A. H., Tiʿdal and Tantalos, s. OLZ 1910 Nr. 11 Sp. 489—491.

Jirku, A., לחי ראי, s. OLZ 1910, Nr. 10 (October). Sp. 436.

† Maunder, E. W., A Misinterpreted Miracle [Jos. X. 12. 13], s. Exp Okt. 1910, S. 359—372.

† Kent, Ch. F., The Sermons, Epistles and Apocalypses of Israels Prophets, from the Beginning of the Assyrian Period to the End of the Maccabean Struggle. London 1910. 542 S. 8°.

† Glazebrook, M. G., Studies in the Book of Isaiah. Oxford 1910. XIX, 346 S. with 2 col maps. 8°.

Hirsch, Jul., ספר ישעיה Das Buch Jesaia. Nach dem Forschungssystem Rabbiner Samson Raphael Hirschs übersetzt und erläutert. Frankfurt a. M. 1911. VII, 508 S. Gr.-8°.

† Morgan, G. C., The Analyzed Bible. Vol. 7. 8. The Prophecy of Isaiah. New York 1910. 222 + 229 S. 12°.

Kennett, R. H., The Prophecy in Isaiah IX 1—7 *(A reply to Dr Burney)*, s. JThSt XII, No. 45 (Oct 1910), S. 114—118.

Van Hoonacker, A., Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe, s. RB 1910, 4, S. 557—572.

Thackeray, H. St. J., 'A New Name' (not 'Another Name'), Isaiah LXV 15, s. JThSt XII No. 45 (Oct. 1910), S. 112—114.

Peake, A. S., Jeremiah and Lamentations Vol. 1 Jeremiah I—XXIV. Introduction Revised Version with Notes Map and Index (The Century Bible). Edinburgh o. D. VII, 280 S. 16°.

Woods, F. H., A Note on Ezekiel XXXII. 17—32, s. ET XXII, 1 (Oct. 1910), S. 21—24.

† Procksch, O., Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil. Erläuterungen zum Alten Testament. Hrsg. vom Calwer Verlagsverein. 3. Teil. Calw u. Stuttgart 1910. 175 S. Gr.-8°.

† How, J. C. H., Joel and Amos. With Introduction and Notes. Cambridge 1910. 120 S. 12°.

Haupt, P., Notes on Micah, s. AJSL XXVII, No. 1 (Oct. 1910), S. 1—63.

Haupt, P., Micah's Capucinade, s. JBL XXIX, Part II, 1910, S. 85—112.

† Barnes, W. E., Lex in Corde (The Law in the Heart). Studies in the Psalter. London 1910. XII, 264 S. 8°.

† Niglutsch, J., Brevis explicatio psalmorum usui clericorum in seminario Tridentino accomodata. Ed. IV emendata. Trient 1910. VI, 354 S. Gr.-8°.

† Oesterley, W. O. E., The Psalms in the Jewish Church. London 1910. 278 S. 8°.

Peters, John P., Notes on Some Ritual Uses of the Psalms, s. JBL XXIX, Part II, 1910, S. 113—125.

Daiches, S., Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation, s. ZA XXV (1910), 1—8.

† Leggatt, F. Y., Job's Contribution to the Problem of the Future State, s. Exp Oct. 1910, S. 326—340.

Nestle, Eb., David in the Book of Job, s. ET XXII, 2 (Nov. 1910), S. 90.

† Winterbotham, C., The Four Empires of Daniel, s. Exp Nov. 1910, S. 428—439.

† Theis, J., Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6. Diss. Breslau 1910. VI, 60 S. 8°.

Batiffol, M. J. Labourt, Les odes de Salomon, s. RB 1910, S. 483—500.

Bernard, J. H., The Odes of Solomon, s. JThSt XII No. 45 (Oct. 1910), S. 1—31.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Bauer, H., Die Tempora im Semitischen ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen [= BAS VIII, 1]. Leipzig 1910. 53 S. Lex.-8°.

† Ben Jehuda, E., Thesaurus totius hebraitatis. Vol. II, fasc. 6—8. Berlin-Schönebg. 1910.

Bork, Ferd., Nochmals das Alter der altpersischen Keilschrift, s. ZDMG 1910, 3, S. 569—580.

Compston, H. F. B., The Name 'David' in the Old Testament, s. ET XXII, No. 3 (Dec. 1910), S. 140f.

Ebeling, E., Das Verbum der El-Amarna-Briefe, s. BAS VIII, 2, S. 39—79. Leipzig 1910.

König, Ed., Hebr. u. aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Dritte (Schluß-) Lieferung. Leipzig 1910. S. 401—665. Lex.-8°.

Marmorstein, A., Einige hebräische Redensarten [אחיות עינים, שאור שבעיסה, אכל פנים, Ezechiel 8, 17: והנם שולחים את הזמורה על אפם] s. OLZ 1910, No. 10 (October), Sp. 434f.

Nöldeke, Th., Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg 1910. VIII, 240 S. Lex.-8°.

Schultz, W., Zu نشر, s. ZDMG 1910, 3, S. 661 f.

Wensinck, A. J., Qejāmā und Benai Qejāmā in der älteren Syrischen Literatur, s. ZDMG 1910, 3, S. 561—564.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Amélineau, M. E., Étude sur le chapitre XVII du *Livre des Morts* de l'ancienne Égypte, s. JA XV No. 3 (Mai-Juni 1910) S. 395—463.

† Bishop, A. S., The World's Altair-Stairs. Introductory Studies in the Religions of the World. London 1910. 288 S. 8°.

Brandt, W., Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien. Beihefte zum ZAW XIX. Gießen 1910. VII. 64 S. 8°.

Budde, Karl, Auf dem Wege zum Monotheismus. Rektoratsrede. Marburg 1910. 24 S. 8°.

Burney, C. F., Four and Seven as Divine Titles, s. JThSt XII No. 45 (Oct. 1910), S. 118—120.

† Caspari, W., Vorstellung u. Wort „Friede" im Alten Testament. BFChTh XIV, 5. Gütersloh 1910, 168 S. 8°.

† Coe, G. A., A New Natural History of Religion, s. Harvard Th. Rev. 1910, 3, S. 366—372.

Compston, H. F. B., Jah, s. ET XXII, No. 3 (Dec. 1910), S. 140.

Deubner, Ludwig, Lupercalia, s. ARW XIII (1910), 4. Heft, S. 481—508.

Eisler, Rob., Bildopfer bei Empedokles, s. ARW XIII (1910), 4. Heft, S. 625f.

Elhorst, H. J., De Messias der Samaritanen, s. TThT 1910, 4, S. 533—545.

† Federici, M., La liturgia Samaritana, s. Riv. stor.-crit. d. Scienze Teol. 1910, 7/8, S. 600—607.

† Fehrle, E., Die kultische Keuschheit im Altertum [= RVV VI. Bd.]. Gießen 1910, XII, 250 S. Gr.-8°.

Fossey, M. C., Mithra, *Mitraššil* et *Mitrašul*, s. JA XV No. 3 (Mai-Juni 1910) S. 523—525.

Goldziher, Ignaz, Vorlesungen über den Islam [= Religionswissenschaftl. Bibliothek herausg. von W. Streitberg u. R. Wünsch I]. Heidelberg 1910. X, 341 S. Kl.-8°.

Hague, W. V., The Eschatology of the Apocryphal Scriptures, s. JThSt XII No. 45 (Oct. 1910), S. 57—98.

Heller, B., La chute des anges: Schemhazai, Ouzza et Azaël, s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 202—212.

† Hey, O. F., die Wurzeln der griechischen Religion im besonderen Zusammenhang mit dem Traumglauben. Progr. Neuburg 1910. 59 S. 8°.

Hornyánsky, Aladár, A profétai ekstasis és a zene [= Die prophetische Ekstase und die Musik]. I. Füzet Bölcsészetdoktori értekezés. Budapest 1910. 119 S. Kl.-8°.

Jacoby, Ad., Der Ursprung des Judicium offae, s. ARW XIII (1910), 4. Heft, S. 525—566 u. 634.

† König, E., The Significance of the Patriarchs in the History of Religion, s. Exp 1910, sept., S. 193—207.

Langdon, St., Concerning 'Jahweh' in Lexicographical Babylonian Tablets, s. ET XXII, No. 3 (Dez. 1910), s. 139 f.

† Loisy, A., The Religion of Israel. London 1910. 320 S. 8°.

† LOISY, A., La religione d'Israele. Unica versione ital. autor. con apposite modificationi fatti dall' autore. Piacenza 1910. 324 S. 16°.

VON LÖWIS OF MENAR, A., Nordkaukasische Steingeburtsagen, s. ARW XIII (1910), 4. Heft, S. 509—524.

NESTLE, EB., Jah, s. ET XXII, 2 (Nov. 1910), S. 90.

PRINCE, J. DYN., A Hymn to Tammuz, s. AJSL XXVII, No. 1 (Oct. 1910), S. 84—89.

SCHMITZ, O., Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testamentes. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses. Tübingen 1910. XII, 324 S. Gr.-8°.

SCHNABEL, P., Apokalyptische Berechnung der Endzeiten nach Berossos, s. OLZ 1910, No. 9, Sp. 401 f.

† SLABY. J., Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlaß im alten Babylonien-Assyrien (Schluß), s. BZ 1910, 4, S. 339—350.

† SMITH, H. P., The Origin of the Messianic Hope in Israel, s. AJTh 1910, 3, S. 337—360.

† SPIESS, K. v., Praehistorie und Mythos. Progr. Wiener-Neustadt 1910. 29 S. 8°.

VALETON, I. M. J., Jahwe-tempels buiten Jeruzalem, s. TThT 1910, 4, S. 510—532.

WEINREICH, O., Engastrimythen, s. ARW XIII (1910), 4. Heft, S. 622 f.

† WORRELL, W. H., Studien zum abessynischen Zauberwesen. Diss. Straßburg 1909. 36 S. 8°.

7. Geschichte Israels.

BARRY, TH., Antiochus IV, Epiphanes, s. JBL XXIX Part II, 1910, S. 126—138.

BREASTED, Geschichte Aegyptens. Mit 170 Abbildungen. Deutsch von H. RANKE. Berlin 1910. Heft 1. S. 1—47. Gr.-8°.

† HARDWICK, J. M., and H. C. WHIT, Old Testament History, from Solomon to the End of the Northern Kingdom. Period 4. London 1910. 188 S. 8°.

† MEYER, F. B., Joshua and the Land of Promise. London 1910. 188 S. 8°.

† SMITH, M. O., Res gestae exitus Israel, s. BS Oct. 1910. S. 625—636.

WEINHEIMER, H., Die Entstehung des Judentums. Die Geschichte des Volkes Israel 2. Bd.: Von der babyl. Gefangenschaft bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Berlin-Schöneberg 1910. 181 S. Kl.-8°.

WOLFF, M., Twee nieuwe hypothesen over den tijd van het ontstaan der Synagoge, s. ThT 1910, VI, S. 514—518.

8. Geographie Palästinas.

ZDPV XXXIII, 4. — HARTMANN, RICH., Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense S. 169—188. — FISCHER, H., Begleitworte zur Karte des Syrisch-Ägyptischen Grenzgebiets (hierzu Tafel VII) S. 188—221. — KLEIN, S., „Erez Israel" im weiteren Sinne S. 221—224. — KRAUSS, S., „Erez Israel" im weiteren Sinne S. 224 f. — KÖHLER, L., Drei Bemerkungen zur Palästinakunde S. 225 f. — Bücherbesprechungen.

PEF October 1910. — Notes and News S. 239—247. — CRAWLEY-BOEVEY, A. W., Sir Charles Wilsons's Views on Calvary and the Tomb S. 248—258. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East (*continued*) S. 259—268. — MASTERMAN, E. W. G., The Galilee of Josephus. The Positions of Gabara, Jotapata, and Taricheae S. 268—280. — HAUSER, C., Further Notes on Palestinian Geography S. 280—288. — BISHT, EL., Tables showing the Monthly Means of Meteorological Observations taken at Tiberias during 1909 S. 289. — MASTERMAN, E. W. G., Dead Sea Observations S. 290 f. — Notes on New Literature S. 291—294. — An Old Sarcophagus at Gaza S. 294—296.

ABEL, F.-M., Exploration de la vallée du Jourdain, s. RB 1910, 4, S. 532—556.

BRÜCKNER, M., Das fünfte Evangelium (Das heilige Land). Religionsgesch. Volksbb. I, 21. Tübingen 1910. 43 S. Kl.-8°.

† KLEIN, S., Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen. Beitr. zur Geographie und Geschichte Galiläas. Diss. Heidelberg 1909. 112 S. mit 1 Karte. 8°.

KRAUSS, S., Talmudische Archäologie Bd I Mit 29 Abbildungen im Text [in: Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums]. Leipzig 1910. XIII, 720 S. Gr.-8°.

RESCH, ALFRED, Das Galiläa bei Jerusalem. Eine biblische Studie. Ein Beitrag zur Palästinakunde. Mit einer Kartenskizze. Leipzig 1910. 55 S. 8°.

SMITH, G. A., Some Remarks on Professor Schmidt's Article Kadesh-Barnea, s. JBL XXIX Part II, 1910, S. 196 f.

9. Archaeologie.

GHANEM, S., Les fruits de Damas et les usages qui s'y rattachent (*fin*), s. AlM 1910 No. 10, S. 744—747.

JAUSSEN et SAVIGNAC, Nouvelle inscription minéenne d'El-'Ela. Dedan, s. RB 1910, 4, S. 521—531.

† KARGE, P., Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina (Bibl. Zeitfragen gemeinverständlich erörtert, hrsg. von J. NIKEL u. I. ROHR. III. Folge, 8/9. Heft). Münster i. W. 1910. 93 S. Gr.-8°.
LÖHR, MAX, Israels Kulturentwicklung dargestellt. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Karte. Straßburg 1911. VIII, 147 S. Kl.-8°.
MÜLLER, W. M., Die Königsbinde der abessynischen Herrscher, s. OLZ 1910, Nr. 10 (Oktober), Sp. 425—427.
PRAETORIUS, F., Zu phönizischen Inschriften, s. ZDMG 1910, 3, S. 660f.
SALHAB, T., La fabrication des briques en Orient, s. AlM 1910 Nr. 10, S. 747—749.
VINCENT, H., L'église de l'Éléona. — Une épitaphe de la nécropole juive de Jaffa. — Un hypogée hellenistique à Gaza. — Le pillage des tombes dans la vallée du Jourdain. — Une nouvelle estampille judéo-araméenne, s. RB 1910, 4, S. 573—578.

10. Aramaica und Verwandtes.

LODS, A., Les découvertes d'Éléphantine et l'Ancien Testament. Montbéliard 1910. 22 S. Gr.-8°.
† PETERS, N., Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrh. vor Christi Geburt. Freiburg i/B. 1910. IV, 57 S. 8°.

11. Judaica.

RS 18e Année. — Octobre 1910. — HALÉVY, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*) S. 381—407; — Précis d'allographie assyro-babylonienne (*suite*) S. 408—462. — UNGNAD, ARTHUR, et HALÉVY, J., Correspondance sumérologique S. 463—475. — HALÉVY, J., Le dieu Sabéen Almakah, אלמקה S. 476—485; — Prières Manichéennes S. 486—497; — Le nom de l'abeille et du miel dans les langues sémitiques S. 497—506; — Bibliographie S. 507—516.
BACHER, W., Les poésies inédites d'Israël Nadjara (*suite et fin*), s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 221—234.
† BEN JEDIDJA, J., qui dicitur M. MORAVSKY, Seder Berachoth (*ordo benedictionum*). Denuo ed. introductionemque adjecit L. PH. PRINS (hebr.). Frankfurt a. M. 1910. XII, 46 S. Gr.-8°.
† COHEN, H., Die Bedeutung des Judentums f. den religiösen Fortschritt der Menschheit. Vortrag [Aus: Protokoll des 5. Weltkongr. f. freies Christentum u. relig. Fortschritt]. Berlin-Schöneberg 1910. 17 S. Gr.-8°.
† Documents of Jewish Sectaries. 2 voll. [1. Fragments of a Zadokite Work, ed. by S. SCHECHTER. LXIV, 20 S. — 2. קונטר״ים מספר המצות לענן. Fragments of the Book of the Commandments by Anan, ed. by S. SCHECHTER. VI, 50 S.] Cambridge 1910. 4°.
EPSTEIN, I. N., Les Novelles de R. Nissim sur Meguilla, s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910) S. 260—263.
HILDENFINGER, P., Actes du district de Strasbourg relatifs aux Juifs (juillet 1790 — fructidor an III), s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 235—255.
† HÖLSCHER, G., Sanhedrin u. Makkot. Die Mischnatractate „Sanhedrin" u. „Makkot", ins Deutsche übersetzt u. unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. m. Anmerkg. versehen [Ausgewählte Mischnatractate von P. FIEBIG Nr. 6]. Tübingen 1910. VIII, 143 S. 8°.
KAMINKA, A., L'académie de Lydda, s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 259f.
LÉVI, ISR., A propos du Talmud de Jérusalem (*Taanit, 63d—64a*), s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 256—259.
MARMORSTEIN, A., L'épître de Barnabé et la polémique juive, s. RÉJ LX Nr. 120 (Okt. 1910), S. 213—220.
NEUMARK, DAVID, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. 2. Bd. Berlin 1910. XXVI, 482 S. Gr.-8°.
† NEVIASKY, A., Joré Deah. Ritual du Judaisme. Trad. pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique. Tr. VII. VIII. Paris 1910. 205 S. 8°.
RÉGNÉ, J., Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon concernant les Juifs (1213—1291), s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 161—201.
SCHUHL, M., Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque de Rouen, s. RÉJ LX Nr. 120 (Oct. 1910), S. 263—265.

[Abgeschlossen den 7. Dezember 1910].

6. 1. 11.

Anmerkungen zu den Zwölf Propheten.

Von B. Duhm.

III. Buch Micha.

1 1. Von בימי an spricht der Sammler. Ob aber das, was vorhergeht, dem Micha angehört, ist einigermaßen zweifelhaft. Die LXX beginnt mit dem Satz: „Und das Wort Jahwes geschah zu Micha usw.“ das ist schwerlich ursprünglich. Im hebräischen Text fällt auf, daß der Name des Propheten hier in der verstümmelten Form Micha, dagegen er 26 18 in der Form מיכיה auftritt (vgl. das מיכיהו in I Reg 22); die entgegengesetzte Erscheinung wäre natürlicher, wenn der Prophet selbst den Titel schrieb. Außerdem spricht Micha in den ersten Gedichten stets im eigenen Namen und führt Jahwe meist redend ein, wo das Ich sich auf Jahwe bezieht: man sollte also eher דִּבְרֵי מ' als Überschrift erwarten wie bei Amos. Indessen ist Michas Urheberschaft wenigstens für die Stelle 3 12 und damit für das, was mit ihr zusammenhängt, durch Jer 26 gesichert, während allerdings die ganz junge Glosse I Reg 22 28 nicht den geringsten Zeugniswert hat. Vielleicht darf man noch hervorheben, daß das Gedicht 1 9ff. sich hauptsächlich für den Teil Judas interessiert, wo der Prophet zu Hause war. Also kann man sachlich die Überschrift gelten lassen, nur trägt sie nichts bei zur Entscheidung der Frage, ob sämtliche vorexilische Propheten stets ihre Gedichte unter ihrem Namen veröffentlichten oder bisweilen auch wie andere Dichter und wie die Historiker anonym schrieben. Die Frage ist in mehrfacher Beziehung wichtig genug, unter anderem in literaturgeschichtlicher; gehört im allgemeinen die israelitische Schriftstellerei noch der Periode der anonymen Produktion an, die in allen originalen Literaturen die naive Anfangsstufe bezeichnet (vgl. H. Duhm, Zur Gesch. der altt. Geschichtsschreibung S. 4 f.), so würde sich in Schriften mit vorgesetztem Autornamen schon etwas mehr literarisches Bewußtsein kundgeben, ein gewisses Gefühl für die Rechte und Pflichten des Autors, das allerdings auf diese vorexilischen und einige wenige nachexilische Schriftsteller beschränkt geblieben ist,

aber unter günstigeren Umständen zum Begriff des literarischen Berufs hätte führen können.

1 2–7. Sechs dreihebige Vierzeiler. Jahwe kommt zum Gericht über Jerusalem und Samaria. Das Gedicht ist wohl noch vor der Belagerung Samarias durch die Assyrer geschrieben, daher der jugendliche Überschwang bei verhältnismäßig unbedeutendem Inhalt. — In der ersten Strophe v. 2 ist für כלם (LXX מִלִּם) trotz der Bezeugung in 1 Reg 22 28 doch wohl כֻּלְּכֶם zu schreiben, wenn man nicht lieber vorher יִשְׁמְעוּ lesen will. In v. 2b ist das erste אדני zu tilgen. Das בָּכֶם, mit „gegen euch" übersetzt, ist schuld an den Beschwerden über den vermeintlichen Hiatus zwischen dem Anfang des Gedichts und seiner Fortsetzung, aber wenn man es nicht mit der LXX als ἐν ὑμῖν, umgeben von den Völkern als Zeugen (vgl. 6 1 Jes 1 2 Am 3 9 Ps 7 8), fassen zu können glaubt, soll man es lieber streichen, denn von einem Gericht über die Welt ist nirgends die Rede. — Die zweite Strophe umfaßt außer v. 3 noch den ersten und dritten Stichos von v. 4. Die beiden ersten Stichen v. 3 sind je um eine Hebung zu lang; man kann im ersten etwa הנה יהוה in הִנֵּהוּ (s. Jer 18 3) verwandeln und im zweiten zwischen den Varianten וירד und ודרך wählen. — Zur dritten Strophe gehört der zweite und vierte Stichos in v. 4 nebst v. 5a; im letzten Stichos ist wohl der Sing. חַטַּאת besser, s. LXX. — Dies Wort ist auch in der vierten Strophe v. 5b nach der LXX für במות zu lesen. Der zweite Stichos hat eine Hebung zu wenig; da die LXX ἡ Σαμάρεια schreibt, mag ihre Vorlage הֲלֹא ה statt הלוא gehabt haben. — In der fünften Strophe v. 6 ist השדה, wie v. 5b beweist, aus ירשלם absichtlich oder unabsichtlich verderbt und infolge davon die Suffixe von אבניה und יסדיה in den Sing. gesetzt; lies אַבְנֵיהֶן und יְסֹדֵיהֶן, letzteres auch wegen des Rhythmus. Micha weiß noch nicht, daß Hiskia an dem Abfall Hoseas nicht teilnahm; auch in v. 8 ff. weiß er es noch nicht, vermutlich deswegen, weil er noch fern von Jerusalem lebte. — Die letzte Strophe v. 7 hat scheinbar fünf Stichen, aber der unmetrische Satz: „alle ihre Buhlergaben werden mit Feuer verbrannt werden" widerspricht dem vierten Stichos und könnte höchstens hinter ihm in dem Sinne stehen: zuerst sollen die Götzenbilder zu Buhlergaben und darauf als solche verbrannt werden (vgl. Dtn 7 25), aber auch dann wäre er eine Zutat. Micha meint natürlich, das Zerschlagen der Bildwerke wird der Assyrer besorgen, dem nicht an den Idolen selber, sondern an ihrem Goldkleid liegt und der das Edelmetall wieder zu unsauberen Zwecken verwendet. In v. 7 wird man statt der Substantive mit dem singularischen Suffix einfache Plurale, פְּסִילִים und עֲצַבִּים, schreiben müssen, auch aus metrischen Gründen;

lies ferner קָבְצָה oder besser (wegen ישובו) קָבְצוּ. Vielleicht sollte man auch das unbehilfliche אשים שממה in אָשִׁים verwandeln (vgl. zu Na 1 14). Übrigens ist es bei Micha etwas auffällig, daß er Jahwe in den beiden letzten Strophen reden läßt, ohne ihn einzuführen; indessen haben wir 2 10 einen ähnlichen Fall uneingeführter Rede eines Dritten, den das Vorhergehende als Sprecher kenntlich macht.

1 8. Dreihebiger Vierzeiler. Einleitung zu dem v. 9 folgenden Klagelied, mit על־זאת sich an das vorhergehende Gedicht anschließend. Das Klangspiel אילילה אילכה hat das Ktib in der Orthographie noch besonders hervorgehoben. — Das Gedicht

1 9—16, acht Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, klagt darüber, daß der Schlag Jahwes, der Israel trifft, auch Juda treffen wird. Es wird nicht viel später entstanden sein als v. 2—7. In der ersten Strophe v. 9 lies מַכַּת יָהּ, denn der Plural wird durch die Prädikate widerlegt und das weibliche Suffix schwebt in der Luft, ferner נָגְעָה oder תִּגַּע. — Die zweite Strophe, v. 10 und 11 (bis צאנן), ist durch eine ganze Anzahl Zusätze bereichert. Als ursprünglichen Text vermute ich:

שפר הֶעֱבִרוּ לָכֶם יוֹשֶׁבֶת שָׁפִיר
עִירָהּ לֹא יָצְאָה יוֹשֶׁבֶת צַאֲנָן

Der erste Stichos sieht jetzt so aus: עפרהעפרהעברו לכם. Hier sind zunächst עפר und העפר Varianten, in denen, wie mir scheint, ein Klangspiel mit dem Eigennamen שָׁפִיר enthalten ist, also שפר oder הַשֹּׁפָר. Dann verwandeln sich die folgenden Konsonanten von selbst in הֶעֱבִרוּ, vgl. den Ausdruck הֶעֱבִיר שׁוֹפָר Lev 25 9. Im zweiten Distichon ist עריה (wozu בֹּשֶׁת eine falsche Erklärung bietet) wohl in עִירָהּ zu verbessern, da die Bürgerschaft von Zaanan doch nicht mehrere Städte bewohnt haben wird. Die Zusätze bestehen außer aus jener falschen Glosse aus dem Zitat: meldet es nicht in Gath (aus 2 Sam 1 20) mit der gleichsam in Klammern zu denkenden, darunter stehenden Notiz לפלשתי, Gath des Philisters, sodann aus dem ähnlichen Satz oder Zitat: in Bokim (l. בבכים) weint nicht, mit der unmittelbar folgenden Notiz בביתל, bei Bethel. — Die dritte Strophe geht von מספד v. 11 bis מרות v. 12; ersteres Wort muß im stat. abs. stehen. Der zweite und dritte Stichos scheint gelautet zu haben: מַכַּת וּמָרַת וְכִ׳ יָחֲלָה לְטוֹב, so daß מָרַת ein Klangspiel mit dem Eigennamen מָרוֹת bildet. Auch hier ist der gegenwärtige Unsinn aus geringfügigen Verderbnissen hervorgewachsen (ם für ת, ע für ו). — In der vierten Strophe v. 12b 13a ist das כִּי am Anfang = weil, daher v. 13a רָתְמָה מֶרְכָּבָה zu lesen. — Ob v. 13b echt ist, das ist mir nicht ganz sicher, da im übri-

gen in dem Gedicht von den Verschuldungen, die das Unheil herbeigeführt haben, nicht die Rede ist und das Versmaß Mängel hat. Letzteren kann man vielleicht dadurch abhelfen, daß man חַטָּאוֹת und בָּהּ יִמָּצְאוּ liest. — In der sechsten Strophe v. 14 ist תִּתְּנוּ und אֶל zu schreiben; angeredet werden die Israeliten. Das לָכֵן greift auf das כִּי von v. 12[b] zurück. — In der siebenten Strophe v. 15 ist der Text des ersten Stichos unrichtig abgeteilt und punktiert; man muß aussprechen: עֹדֶה יֹרֵשׁ אֲבִי לָךְ, es kommt der Vertreiber, wehe dir, Bürgerschaft Marescha. Im zweiten Distichon ist עֲרֵלִם für עדלם zu lesen. — Da in der letzten Strophe v. 16 der Vokativ fehlt, so wiederhole ich das letzte Wort von v. 15 mit vorgesetztem בַּת, also בַּת יִשְׂרָאֵל, vgl. die LXX von v. 15. — Das Gedicht dem Micha abzusprechen, liegt kein Grund vor; für die Echtheit spricht die auffallende Beschränkung der Klage auf die Ortschaften des westlichen Juda. Der Inhalt ist freilich nicht bedeutend, aber Ähnliches könnte man oft von prophetischen Klagen über kommendes Unglück sagen. Daß uns die Wortspiele nicht sehr gefallen, ist schon richtig, aber dem Geschmack des alten Volks und seiner Manten, denen das nomen et omen kein bloßes Spiel war, sagten sie zu, und Micha bedient sich der Klang- und Wortspiele auch in den beiden folgenden Gedichten. Umgekehrt wären vermutlich die Reime unserer Gedichte manchem antiken Menschen als inhaltloses Geklingel vorgekommen.

2 1—5. Sechs Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Wegen der bösen sozialen Zustände droht diesem Geschlecht der Untergang. — Der erste Stichos der ersten Strophe v. 1 ist überlang infolge der falschen Auffassung des Wortes פעלי, die zur Einsetzung von און ו verleitete; lies הוי חֹשְׁבֵי פָּעֳלֵי רָע; s. zu v. 3[a]. Das weibliche Suffix von יעשוה kann trotzdem bleiben. Der Ausdruck: ihre Hand ist zu einem אֵל hat hier noch den alten, in jüngeren Schriften mehr oder weniger verwischten Sinn: für sie ist die eigene starke Faust der Gott, den der Schwache außer sich in irgend einem unsichtbaren Wesen sucht. — In der dritten Strophe v. 3[a] hat der letzte Stichos mit seinem רעה eine Hebung zu wenig; ich setze ein פָּעֳלֵי vor dies Wort, in der Meinung, daß das הנני חשב mit diesem Objekt dem Anfang des Gedichts entsprechen soll: wie sie פעלי רע planen, so ich פעלי רעה; vielleicht ist letzterer Ausdruck dem Abschreiber anstößig gewesen, weil er das Wortspiel nicht verstand. — In der fünften Strophe, v. 4 bis נשדנו, ist אֹמַר zu lesen; alles übrige ist in Ordnung: „Und man klagt die Klage: erfüllt ist das Wort! Wir sind vernichtet!“ — In der sechsten Strophe, Rest von v. 4 und v. 5, ist zunächst der Komplex

שובב שדינו יחלק

deutlich identisch mit שדוד נשדנו חלק

also auszuscheiden. Der erste Stichos lautet somit: וְחֻלַּק עַמִּי יִמַּד (ימד nach der LXX für ימיר; וְחלק auf Grund von יחלק). Was dann in v. 4 noch übrig bleibt, ist vollkommen sinnlos: ich verwandle die Konsonanten

איך ימיש לי ל

in אֵין מוֹשָׁב לוֹ

So lautet das erste Distichon: „Das Ackerfeld meines Volks wird vermessen, Kein Wohnsitz bleibt ihm" — Fortsetzung der Klage von v. 4. Dem zweiten Distichon v. 5 hat ein Abschreiber das ganz unpassende לָכֵן vorgesetzt, auch hier wird nicht gedroht, sondern geklagt: „Es wird keinen haben, der das Los wirft In Jahwes Gemeinde" (schreibe לו für לך und streiche בגורל, das Glosse oder Variante von בקהל ist). Der Sinn ist: keiner von uns wird künftig an der Allmendverteilung in feierlicher Gemeindeversammlung mehr teilnehmen, weil wir gefangen fortgeführt sind und die Eroberer das Land unter sich verteilen, vgl. 1 15. Das ist die Strafe für die v. 1 2 geschilderten Frevler: jetzt reißen die Mächtigen ein Haus und Feld an sich (s. auch Jes 5 8), künftig wird von „diesem Geschlecht" keiner einen Acker und Wohnsitz haben, Micha hat es vorhergesagt, und נִהְיָה אָמַר!

2 6—10. Fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Nicht Micha oder gar Jahwe, sondern jene Mächtigen sind die Feinde des Volkes. — In der ersten Strophe, v. 6 bis יעקב in v. 7, ist statt לאלה: לא יסג zu schreiben: לְאֵל הֲלֹא יַסִּג; das Subjekt der ungeduldigen Frage wird er das Schmähen nicht abschaffen? ist Micha, und Schmähung nennt man seine Anklage und Drohung. Das הֶאָמוּר v. 7: ist's gesagt? meint ihr das wirklich so? ist wahrscheinlich eine volkstümliche Wendung und eine ausgezeichnete Einleitung einer lebhaften Gegenrede. — In der zweiten Strophe, v. 7 von הקצר an, lies יָשָׁר oder יֹשֶׁר ohne Artikel: Jahwes Worte sind gütig gegenüber den Redlichen, aber gegen euch muß er freilich das reden, was ihr Schmähungen nennt. Aus ישר Israel zu machen ist eine böse Verwässerung dieser Prachtstelle. — Das erste Distichon der dritten Strophe v. 8 lautet: וְאַתֶּם עַל עַמִּי לְאוֹיֵב וָקָם. Das zweite Distichon ist viel zu lang, aber מִמַּעַל שַׂלְמָה, über dem Oberkleid, ist ein Zusatz zu אֶדֶר, das eine Nebenform zu אַדֶּרֶת zu sein scheint, welch letzteres Wort nicht mehr ins Metrum geht; ebenso ist תִּפְשְׁטוּ für תַּפְשִׁטוּן auszusprechen. Es handelt sich nicht um eigentlichen Raub oder gar Menschenraub, um grobe Verbrechen gegen das Strafgesetz, sondern um Übergriffe, die sich jene Mächtigen gegen ihre Gegner, vielleicht auch

gegen reiche, aber furchtsame, Prozessen abgeneigte Leute herausnehmen. — In der vierten Strophe v. 9 ist תַּעֲנֻגֶיהָן und עֹלְלֶיהָן zu lesen, aber nicht בית in בני zu verschlechtern! Micha sagt, die Angegriffenen verstehen sich darauf, israelitische Witwen und Waisen ihres Grundbesitzes und damit zugleich des Bürgerrechts (z. B. auch jenes Allmendrechtes) in der „Gemeinde Jahwes“ (הֲדָרִי) zu berauben. Wie sie das machen, zeigt die letzte Strophe v. 10: sie rufen einer solchen Witwe zu: „Auf und gehe (lies קוּמִי וּלְכִי mit der LXX), denn nicht ist für dich (hinter לא schreibe לָךְ mit der LXX) Dies der Wohnsitz, Wegen verderblicher Unreinheit Und unheilbaren Verderbens“. Das will sagen: du mußt diese Wohnung räumen, denn sie ist unrein, d. h. ungesund, hat etwa den Hausaussatz. So treibt man unter dem legalen Vorwand einer sanitarischen Maßregel Witwe und Waise von Haus und Hof und damit wohl meist auch aus der Gemeinde heraus, der sie zur Last fielen. Offenbar waren die v. 8—10 erwähnten Dinge genau so geschehen, als Micha dies schrieb.

2 11—3 4 (wovon jedoch 2 12 13 vor 4 5 gehört). Vier dreihebige Vierzeiler. Gegen die schwelgenden Vergewaltiger des Volkes. — In der ersten Strophe 2 11 lese ich לוּא יֵשׁ אִישׁ (ein איש ist jetzt ausgefallen), ferner וְשקר, womit der zweite Stichos beginnt, endlich אַטִּיף. — Die zweite Strophe, 3 1—3 bis עַמִּי, enthält zwei fremde Bestandteile, erstens in v. 1^a die Anrede שמעו bis ישראל, die eine Variante zu v. 9^a und in die falsche Spalte geraten ist, sodann v. 2^b, dessen Suffixe keine Beziehung haben und der vielmehr hinter v. 5^a gehört (so auch MARTI). Der erste Stichos lautet also: וָאֹמַר הֲלֹא לָכֶם; mit dem „ich sage“ stellt sich Micha in Gegensatz zu den Schwelgern von 2 11 und ihren Propheten. Lies רָע. — In der dritten Strophe, v. 3 von ועורם an, lies כִּשְׁאֵר für כאשר mit der LXX. V. 3^b ist keineswegs eine „plumpe und schiefe Ausführung der vorangegangenen bildlichen Redensarten“, es gehen überhaupt keine bildlichen „Redensarten“ vorher, sondern ein Bild, das erst durch v. 3^b vervollständigt wird: jene Leute fallen über „mein Volk“, d. h. über die armen Schutzbefohlenen Jahwes, her wie etwa Beduinen über einen geraubten Ochsen. — In der vierten Strophe v. 4 ist בעת ההיא Glosse zu אז: im eschatologischen Gericht wird das geschehen. יַסְתֵּר ist natürlich Indikativ.

3 5^a 2^b 5^b–8. Fünf dreihebige Vierzeiler. Gegen die schmarotzenden Nabis. — Die erste Strophe besteht aus v. 5^a und 2^b. — In der dritten (v. 6) sprich חֲשֵׁכָה (LXX) mit WELLH. u. a. und מִקְּסֹם mit BUHL und MARTI. Die Nabis erhalten, sei es von Jahwe, sei es von irgend einem inspirierenden Geist (אלהים v. 7) ihre Orakel bei Nacht: Nacht wird schon

für sie kommen, aber ohne nutzbringendes Orakel, Nacht sogar bei Tage, die Nacht des Unglücks. — In der fünften Strophe v. 8 streiche את־רוח יהוה mit WELLH. u. a., denn auf den Geist Jahwes können sich die von Micha angegriffenen Nabis ebenso gut berufen wie er selbst; der Unterschied besteht darin, daß sie von Wein und Rauschtrank reden, er aber von Recht und Gerechtigkeit.

3 9—12. Vier dreihebige Vierzeiler. Gegen die Häupter Israels, besonders die Machthaber in Jerusalem. — In der ersten Strophe v. 9 läßt man aus metrischen Gründen besser das זאת und das erste בית mit der Variante in v. 1 weg; streiche ferner den Artikel vor ישרה. — Im zweiten Vierzeiler, v. 10 11 bis יורו, ist mit der LXX בֹּנֵי zu schreiben. — In der letzten Strophe v. 12 lies עיים nach Jer 26 18, ferner בָּמַת mit der LXX. Der Tempelberg, hier vom Zion unterschieden, dem vornehmen Stadtteil, wird nur noch ein einsames Waldheiligtum tragen.

Die Kapitel 4 und 5 bilden eine Schrift für sich, die von einem prophetischen Dichter des zweiten Jahrhunderts verfaßt ist und trotz dieser späten Entstehung schon manche Zusätze erhalten hat. Einer dieser Zusätze ist das Gedicht

4 1—5, das nach seinem Friede atmenden Charakter überhaupt nicht zu dieser Schrift paßt, vor allem auch nicht an seine jetzige Stelle. Denn abgesehen davon, daß es die zusammengehörenden Strophen 2 12 13 und 4 6 7 unterbricht, beschreibt es einen Zustand der Dinge, der erst nach den 4 6—5 14 behandelten Ereignissen eintreten kann. S. m. Komm. zu Jes 2 2–4. — Das erste Gedicht jener Schrift des zweiten Jahrhunderts ist

2 12 13 4 6 7. Vier dreihebige Vierzeiler. Sammlung und Heimführung der Diaspora. — Das erste Stück 2 12 13 muß ursprünglich vor 4 6 gestanden haben und an seine jetzige Stelle dadurch geraten sein, daß man die durch Einschiebung von 4 1—5 entstandene Verwirrung zu beseitigen suchte: man schrieb 2 12f. aufs neue ab und zwar am Rande, worauf dann ein späterer Abschreiber es in die falsche Kolumne einsetzte. — Die erste Strophe geht in v. 12 bis הדבר; sie war wohl nicht überhaupt die erste in der Schrift des unbekannten Propheten, aber deren wirklicher Anfang ging bei jener Verwirrung verloren. Die beiden ersten Stichen sind um je eine Hebung zu lang; vielleicht waren אסף und אאסף Varianten und ist nachträglich, als man אסף als inf. abs. nahm, der zweite inf. abs. der Gleichheit wegen zugesetzt, denn nötig sind diese inff. keineswegs, da der Ton auf dem כלך liegt. Im dritten Stichos ist mit WETZSTEIN u. a. בַּצִּרָה (צִרָה = טִירָה) auszusprechen, im vierten הַדֹּבֶר zu lesen. Das ו von הדברו gehört an den Anfang der zweiten Strophe

(Rest von v. 12 und v. 13), der wohl ursprünglich וְתֶהֱמֶה lautete: und brausen wird es von Menschen. Der dritte Stichos muß wohl so geschrieben werden: יִפְרְצוּ שַׁעַר וְיֵצְאוּ בוֹ, sie werden durch das Tor brechen usw., denn das Verbum עבר kommt im vierten Stichos noch einmal vor (lies וְיַעֲבֹר). Der Schluß „und Jahwe an ihrer Spitze" scheint eine Erklärung oder eine Variante zu dem vorhergehenden מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם zu sein. — In der dritten Strophe 4 6 ist der letzte Stichos zu kurz; ich lese nach einer Anregung von Grätz וְאָשִׁיב אֲשֶׁר, ich werde wiederherstellen, was ich zerschlagen habe. — In der vierten Strophe v. 7 ist wohl mit Wellh. נַחְלָה für נהלאה zu lesen. Das בהר ציון, das den dritten Stichos zu lang macht, halte ich für einen Zusatz zu עֹפֶל in der folgenden Zeile.

4 8—14. Sechs dreihebige Vierzeiler. Zion, zur Herrschaft bestimmt, wird die vielen Völker, die es bedrängen, nach dem Plane Jahwes besiegen. — Die erste Strophe v. 8 sieht ziemlich übel aus. Ich halte עפל (בהר ציון) für eine künstliche Ausdeutung des Herdenturms, mit dem in Wirklichkeit Jerusalem gemeint ist. Der zweite Stichos lautet: בַּת־צִיּוֹן עָדַיִךְ תֵּאתֶה; ובאה scheint aus einer Variante תבא von תאתה zurechtgemacht zu sein. Am Schluß ist wohl mit Wellh. בית ישראל für בת־ירושלם zu schreiben: die frühere Herrschaft besteht darin, daß Jerusalem = Zion die Hauptstadt auch der (jetzt zurückkehrenden) Israeliten („ganz Jakob" 2 12) ist. — In der zweiten Strophe v. 9 ist der zweite Stichos zu kurz und vielleicht בָּכֶם für בך zu lesen. — V. 10 ist in Prosa geschrieben und unecht, denn der Zusammenhang geht von der Gegenwart des nachexilischen Dichters aus, während v. 10 unter der Annahme, diese Dichtungen seien von Micha geschrieben, diesen vom babylonischen Exil weissagen läßt. In 5 4f. wird doch „Assur" = Syrien ausdrücklich als der Feind bezeichnet. Wie könnte außerdem der Dichter v. 9 vorwurfsvoll fragen: warum bist du so ängstlich, da doch Jahwe dich beschützt? und dann v. 10 zum Angsthaben auffordern! Der Vers rührt von derselben Hand her wie v. 14. Für גחי kann man etwa הֱגִי oder פְּעִי lesen, s. Marti. — In der vierten Strophe v. 12 vermißt man in dem Stichos מחשבות י׳ den gewohnten Auftakt (stand vielleicht ausnahmsweise ein אֶת־ davor?), in der fünften v. 13ᵃ ist das zweite אשים zu streichen. — Das erste Distichon der sechsten Strophe ist nach 5 8 verschlagen, wo es weder stilistisch noch sachlich am Platz ist (lies יָדֵךְ, צָרַיִךְ und אֹיְבַיִךְ); 4 13ᵇ ist das zweite Distichon. — V. 14 widerspricht wiederum dem Zusammenhang wie v. 10. Die Aufforderung zur Verzweiflung (lies הִתְגֹּדֵד für בת־גדוד mit Wellh.) paßt zu Kap. 4 und 5 wie die Faust aufs Auge; der Verfasser versetzt sich wieder in die Zeit Michas und schreibt in Prosa.

5 1—5. Drei dreihebige Vierzeiler, beziehungsweise vier, wenn man die Variante in v. 4[b] 5[a] vorzieht. Nachdem der Herdenturm Jerusalem die Israeliten wieder vereinigt und die letzte große Krisis überstanden haben wird, schenkt Beth Ephrat = Bethlehem zur neugewonnenen Herrschaft den Herrscher, der den Frieden sichert. Die beiden ואתה 4 8 und 5 1 beziehen sich auf einander. — In der ersten Strophe v. 1[a] lautet das erste Distichon: ואתה בית אפרת הַצָּעִיר באלפי יהודה vgl. die LXX, in deren Vorlage das vollständige בית לחם zur Erklärung von בית אפרת beigeschrieben war. — Die zweite Strophe v. 1[b] 3[a] ist durch den Einsatz v. 2 auseinander gerissen. Ihr zweiter Stichos hat dadurch am meisten gelitten, denn sein drittes Wort יַעֲמֹד, wie zu lesen ist („er wird hervortreten"), findet sich jetzt als וְעָמַד am Anfang von v. 3. — Der Einsatz v. 2 3[b] bietet zuerst v. 2[a] eine apokalyptisch geheimnisvolle Exegese der jesaianischen Stelle über die alma und den Immanuel Jes 7 13 ff., dann in v. 2[b] eine Ausdeutung des Schear jaschub Jes 7 3 und begründet endlich v. 3[b] die Rückkehr der Diaspora mit der Ausdehnung der messianischen Autorität über die ganze Welt, wovon der Dichter nichts weiß. Das וְיָשֻׁבוּ, wie statt וישֵׁבו auszusprechen ist, soll nur als Stichwort v. 3[b] an das ישובון v. 2[b] (wo אל für על zu lesen ist) wieder anknüpfen. — Andersartig ist die Vermehrung, die die dritte Strophe erhalten hat. Sie selber besteht aus v. 4[a] 5[b] und besagt, der Davidide, den der Dichter sich nur als den Herrscher über „das Haus Israel" denkt, werde der Friede sein, denn er werde sein Land gegen Assur = Syrien schützen. Der Zusatz v. 4[b] 5[a] dagegen, der mit dem Stichwort „Assur" an den älteren Text angeknüpft ist und daher hinter מאשור v. 5[b] stehen sollte, ersetzt den Messias durch die makkabäischen Helden und Herrscher, die, wenn Syrien in Judas Hochbauten, in Jerusalem, eindringt, das Nimrodland selbst mit dem gezückten Schwert (lies בִּפְתִיחָה) heimsuchen werden. Diese Zusatzdichtung hat sechs dreihebige Stichen, von denen die ersten beiden vielleicht das ältere Distichon in v. 5[b] ersetzen und die letzten vier eine neue Strophe darstellen sollen; ihr Verfasser hat v. 4[a] in dem Sinn gefaßt: und das wird der Friede sein. Vielleicht hat dieser Verfasser auch das folgende Gedicht,

5 6 7, zugesetzt, zwei dreihebige Sechszeiler, die das künftige Israel den übrigen Völkern wie den Löwen gegenüber den Schafen entgegenstellen; notwendig ist freilich diese Annahme nicht, da auch der ältere Dichter kriegerisch genug denkt. Im zweiten Sechszeiler v. 7 streiche בגוים. — Betreffs

5 8 s. zu 4 13.

5 9—14 ist ein ganz junger Zusatz in Prosa, der die künftige geistliche Theokratie in der Art Hesekiels und seiner Nachfolger schildert. Für עריך am Schluß von v. 13 lies עֲצַבֶּיךָ mit STEINER u. a.

Der Abschnitt 6 1—7 7 enthält vier Gedichte, die aus der Zeit des Königs Manasse stammen und sogar von Micha geschrieben sein können, wenn er kurz vor dem Untergang des Nordreichs noch ein junger Mann war; sie sind seiner nicht unwürdig. Auf die Zeit Manasses scheint das Angebot des Kindesopfers hinzudeuten, das doch wohl nicht bloß rhetorische Phrase ist (6 6). Das erste Gedicht,

6 1—8, besteht aus fünf dreihebigen Vierzeilern. Jahwe verlangt keine Opfer, sondern sittlichen Wandel vor Gott. — V. 1[a] ist eine Einleitung, die nicht zu dem Gedicht gehört und vielleicht auch nicht vom Dichter geschrieben ist. — In der ersten Strophe v. 1[b] 2[a] lies in v. 1[b] אֶל statt אֶת mit der LXX, in v. 2[a] הַאֲזִינוּ für האתנים mit WELLH. — Nach der zweiten Strophe v. 2[b] 3 kommt ein predigtartiger Einsatz in Prosa v. 4 5, die deuteronomistischen Theologen lieben eine solche erbauliche Nutzanwendung der alten Geschichte auf die Gegenwart. Die Randglosse „von Sittim bis Gilgal" soll wohl den Ort angeben, wo Bileam die Israeliten segnete, sodaß man danach die Geschichte in der Thora nachlesen kann (vgl. Num 22 1 mit 25 1 Jos 3 1 4 19). — In der letzten Strophe v. 8 ist mit der LXX הֻגַּד zu schreiben. Warum die Anrede an „den Menschen" in eine spätere Zeit weisen soll, ist mir nicht deutlich; Propheten, die das Opfer nicht für nötig halten, dafür aber die sittlichen Forderungen vertreten, wenden sich damit an das allgemein Menschliche. — Das zweite Gedicht,

6 9—16, hat ebenfalls fünf dreihebige Vierzeiler. Jahwes Zorn wider die sittliche Verderbtheit der Stadt. — In der ersten Strophe v. 9 10[a] lese ich im zweiten Stichos v. 9[b] mit der LXX den Sing. שְׁמַע, sodann mit WELLH. וּמוֹעֵד הָעִיר für ומי יעדה : עוד. Der dritte Stichos beginnt mit dem unverständlichen האש בית רשע; ich sehe die beiden letzten Wörter als verderbt aus בַּת רֶשַׁע an und das „gottlose Bath" als Variante zu den „gottlosen Vorräten", lese demnach הַאֶשָּׂא אֹצְרוֹת רֶשַׁע, soll ich ertragen gottlose Vorräte? Der fromme Ausruf hinter dem ersten Stichos in v. 9[a]: וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ scheint eine Randbemerkung zu v. 8 zu sein. — Das erste Wort der zweiten Strophe v. 11 12 spreche ich הַאֲזַכֶּה aus: werde ich sie, die Stadt, rein finden bei gottloser Wage? Der Schlußsatz von v. 12[b] ist Zitat s. MARTI. — In der dritten Strophe v. 13 14[a] lies הַחִלּוֹתִי mit der LXX. In den folgenden männlichen Suffixen scheint der Vokativ von v. 9 wieder aufzuleben. Im letzten Stichos schreibe ich

וְיַשְׁאָךְ für das unverständliche וישחך: die Speise wird dich betrügen in deinem Innern, wird dich, wenn du sie im Leibe hast, hungrig lassen vgl. die weitläufigere, vielleicht von unserer Stelle beeinflußte Ausführung Hi 20 12 ff. — In der vierten Strophe v. 14b 15 schreibe ich das erste Wort mit GRÄTZ תַּשֵּׂג. Den Schlußsatz von v. 14: was du davonbringst, gebe ich dem Schwert, halte ich für einen geschmacklosen Zusatz, das Schwert paßt gar nicht in diesen Zusammenhang, der von der Fruchtlosigkeit gottlosen Erwerbs spricht. Ob die vielen אתה in v. 14 und 15, die weder sachlich noch stilistisch nötig und metrisch sogar lästig sind, vom Dichter selber herrühren, ist mir sehr zweifelhaft. — In der letzten Strophe v. 16, wo mit der LXX וַתִּשְׁמֹר zu lesen ist, sind wohl die beiden Sätze mit pluralischem Verbum zu streichen (so auch MARTI) und in dem zweiten von ihnen עמי mit der LXX in den Plural עַמִּים zu verwandeln. Lies endlich יֹשְׁבֶיךָ, da kein Substantiv in der Nähe ist, auf das sich das weibliche Suffix beziehen ließe. — Das dritte Gedicht,

7 1—4, hat vier dreihebige Vierzeiler. Des Propheten Klage über die allgemeine Entartung. — In der ersten Strophe v. 1 hat der Dichter wohl אָסְפֵּי beabsichtigt, und עֹלְלֹת soll Partizip von עולל sein mit weggelassenem מְ. אללי לי geht nicht ins Metrum und könnte zugesetzt sein, da die Klage recht wohl mit כִּי beginnen kann. — Die zweite Strophe umfaßt v. 2 mit Ausnahme des letzten Wortes, das mit v. 3 (wiederum mit Ausnahme des letzten Wortes) die dritte Strophe bildet. Deren erster Stichos lautet nach meiner Meinung: הֵרִמוּ לְהָרַע כַּפַּיִם, sie heben die Hände zum Schädigen. להרע und להיטיב scheinen Ausdrücke der Rechtssprache zu sein und, obgleich vermutlich in vielfacher Variation angewendet, zu bedeuten: zum Nachteil, zum Vorteil (vgl. Lev 5 4 Ps 15 4). Der zweite Stichos ist demnach wohl zu übersetzen: nach dem Vorteil fragt der Beamte, nämlich nach seinem eigenen Vorteil, er will eine „Vergütung“. Als Wortlaut des dritten Stichos sehe ich an: וְשֹׁפֵט בַּשִּׁלּוּם הַגָּדוֹל; man kann freilich auch, da die LXX das הגדול nicht hat, וַיִּשְׁפֹּט בשלום lesen, wobei הַשָּׂר Subjekt bleibt, doch ist der M. T. wohl besser. — Zu der vierten Strophe gehört außer v. 4 noch das letzte Wort von v. 3, das im M. T. ויעבתוה, in der LXX ויעיתי lautet, sodaß die letztere das Suffix nicht hat. Ich lese das Wort, das seine jetzige Form auf jeden Fall der Raterei der Abschreiber verdankt, וַיְעֻוְּתוּ: und gekrümmt ist ihr Bester wie Dornicht, ihr Gradester wie Zaungeflecht (lies mit a. יְשָׁרָם כִּמְסוּכָה). Das zweite Distichon birgt einen in die verkehrte Spalte geratenen Eindringling in dem יום מצפיך, das nach v. 11 gehört, scheint dafür aber ein הוי verloren zu haben, das jedoch die LXX

gerettet hat; der erste Stichos lautet demnach הוי פְּקֻדָּתָם בָּאָה (vgl. MARTI). — Das vierte Gedicht,

7 5—7, enthält drei zweihebige Vierzeiler. Selbst Familie und Freundschaft ist verderbt, die einzige Hoffnung und Rettung ist Jahwe. — In v. 5^a lies nach der LXX und nach v. 5^b תַּאֲמֵן und תִּבְטַח. — In v. 6 streiche das כִּי am Anfang und das אַנְשֵׁי im vierten Stichos (s. die LXX).

In 7 8—20 folgen noch drei Gedichte mit tröstlichem Inhalt, die vielleicht von verschiedenen Dichtern abgefaßt, jedenfalls aber sehr jung sind.

Das erste,

7 8—10, drei zweihebige Sechszeiler, ist entweder ein Bruchstück oder einem Kranz von Liedern entnommen, die das redende Ich unsers Gedichts, ein Weib (wahrscheinlich Zion), und ihre Gegnerin (die Erde oder Welt? v. 13) mit Namen nannten. — In der ersten Strophe v. 8 ist das mittlere Distichon zu kurz, sein zweiter Stichos mag etwa וְקַמְתִּי עוֹד (die LXX hat das ו) gelautet, der erste noch ein גַּם gehabt haben. — In der zweiten Strophe v. 9 lese ich עַד für עַד אֲשֶׁר (vgl. das עַד רִיבוֹ der LXX). — In der dritten Strophe v. 10 sollte der Satz: „meine Augen werden sich an ihr weiden“ am Schluß des Verses stehen, aber er ist ein Zusatz und zu streichen. — Das zweite Gedicht,

7 11—13, besteht aus vier zweihebigen Vierzeilern und verheißt die baldige Wiederaufrichtung Zions und die Bestrafung der Welt; es könnte mit dem vorhergehenden Gedicht einem größeren Kranz von Liedern angehört haben. — Der erste Vierzeiler v. 11 hat schlechten und verstümmelten Text; sein erster Stichos scheint jenes יום מצפַּיִךְ zu sein, das nach v. 4 verschlagen war. In v. 11^b hat der aramäisch redende Abschreiber יום ההוא für das richtige הַיּוֹם הַהוּא geschrieben. ירחק חק sagt ohne Zweifel das Gegenteil von dem, was der Dichter sagen will; die Frist ist nicht ferne, sondern nahe, „drängt“ (vgl. Hab 2 3). ירחק könnte aus aramäischem ידחק entstanden sein, doch schreibt man wohl besser das hebräische יְדַחֵק. — Auch in der zweiten Strophe v. 12^a ist היום ההוא notwendig, ferner עֲדֵי statt עדי. — In der dritten v. 12^b schreibe מֵהַר für ההר. — Das dritte Gedicht,

7 14—20, sieben Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, ist ein Gebet um Wiederherstellung des Volkes. — In der zweiten Strophe v. 14^b 15 ist ארץ v. 15^a zu streichen (die LXX hat es nicht, die Abschreiber lieben das mund- und zeilenfüllende „Land“ Ägypten), in v. 15^b ist הַרְאֵנוּ zu schreiben. — In der vierten Strophe v. 17 ist das Sätzchen: „sie werden hervorzittern aus ihren Schlössern“ Randzitat aus Ps 18 46. — In der fünften Strophe v. 18 sind אֵל und לשארית נחלתו Zusätze, denn

nicht, daß Jahwe ein wahrer Gott ist, soll betont werden, sondern daß er nicht ewig zürnt, und „der Rest seines Erbes“ ist eine richtige, aber höchst unnötige Bemerkung, da ja das ganze Gedicht von der Wiederherstellung des Volkes redet. — In der sechsten Strophe v. 19 ist die dritte Person v. 19a sehr störend und wohl nur eine gedankenlose Fortsetzung der Konstruktion von v. 18; ich lese daher שׁוּב רַחֲמֵנוּ וּכְבשׁ, in v. 19b וְהִשְׁלַךְ, ferner חַטֹּאתֵנוּ, letzteres nach der LXX.

IV. Buch Zephanja.

1 1. Die zweite Hälfte dieser Überschrift gehört dem Redaktor, die erste kann von Zephanja oder einem Zeitgenossen des Propheten geschrieben sein. Der hier genannte Hiskia ist wahrscheinlich doch der König; freilich muß dann Zephanja zur Zeit der Abfassung seiner Schrift, die von dem Einfall der Skythen 626 a. Chr. beeinflußt zu sein scheint, noch ziemlich jung gewesen sein, etwa im selben Alter mit Jeremia. Der Angriff auf die Prinzen und Höflinge 1 8 9 spricht eher für als gegen die Zugehörigkeit Zephanjas zum Königshause, und ganz sicher wohnte er in Jerusalem.

1 2–6, fünf Vierzeiler zu je drei dreihebigen und einem zweihebigen Stichos. Jahwe will alles fortraffen von der Erde, vor allem aber die fremden Kulte in Juda und Jerusalem. Das Gedicht fällt augenscheinlich noch vor Josias Reform. — Der erste Vierzeiler umfaßt v. 2 und v. 3 bis דגי הים. In v. 2 ist der Satz אָסֹף כל מעל פני האדמה nach meiner Meinung eine Notiz, die ein Leser an den Rand geschrieben hat, um die bedeutungsschwere Weissagung vom jüngsten Tage und seinen Wirkungen zu markieren; der erste Stichos lautet: ich will fortraffen (lies hier und v. 3 אָסֹף), ist Jahwes Spruch, worauf dann die folgenden drei angeben, was Jahwe fortraffen will. Die Erwähnung der Vögel des Himmels und der Fische des Meeres spricht nicht dafür, daß in v. 2 ein מעל פני האדמה vorhergegangen sei, und zeigt andererseits, daß der Tag Jahwes sich schon zu einer Art von jüngstem Tage, zu einer allgemeinen Weltkatastrophe auszuwachsen beginnt. — Die zweite Strophe bildet der Rest von v. 3. Ihr erster Stichos hat wohl gelautet: וְהִכְשַׁלְתִּי הָרְשָׁעִים, ich stürze die Gottlosen, der zweite: וְהִכְרַתִּי הַחַטָּאִים, das zweite Wort nach der LXX für את־האדם, ich rotte aus die Sünder. Die nota acc. wird hier so wenig geschrieben sein wie in der ersten Strophe, אדם aber ist schon v. 3a dagewesen und ist kein Pendant zu den Gottlosen. — Während die erste Strophe allgemein alles Lebende, die zweite schon spezieller die Frevler mit dem Untergang bedroht, bezeichnet die dritte

v. 4 als das eigentliche Objekt des göttlichen Zorns die Judäer und Jerusalemer und dann noch genauer die Verehrer des Baal. Eingesetzt ist hier das auch bei den Ergänzern Jeremias beliebte „aus diesem Orte", ferner עם־הכהנים vgl. MARTI. — Die vierte Strophe v. 5 mag im Anfang ihr אֶת mit Recht führen, weil hier die Hervorhebung des Akkusativs von Belang ist, dagegen ist das zweite ואת v. 5[b] zu streichen, denn המשתחוים nimmt das gleiche Wort von v. 5[a] auf. Das erste הנשבעים ist wohl Korrektur von והנשבעים, dessen ו also zu streichen ist (s. MARTI). יהוה ist von NESTLE sehr glücklich in יָרֵחַ verbessert; Milkom (oder מַלְכָּה?), wie für מַלְכָּם zu lesen ist, gehört wohl auch zum Heer des Himmels. — Ob die fünfte Strophe v. 6 echt ist, steht dahin; sachlich ist gegen sie nichts einzuwenden, stilistisch das Jahwe in der Jahwerede immerhin auffällig, wenn auch nicht unmöglich.

1 7—9. Drei Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gegen die königlichen Beamten und Prinzen. — Wie im vorhergehenden Gedicht beginnt die erste Strophe v. 7 mit einem allgemeinen Satz, darauf greifen die zweite und dritte wieder spezielle Objekte des göttlichen Zorns heraus, diesmal die Großen in der Königsburg. Der eigentlich treibende Gedanke scheint daher bei Zephanja der Glaube zu sein, daß das von den Propheten des achten Jahrhunderts angedrohte große Endgericht jetzt eintreten werde; das führt dann dazu, nach den Gründen dafür zu suchen. Die Geladenen Jahwes sind wahrscheinlich die Skythen. — Der einleitende Satz von v. 8 soll wohl v. 8 9 zu einer selbständigen Perikope zum Zweck der Vorlesung in der Synagoge stempeln (vgl. zu Sach 4 8); die wahre Einleitung aber ist eben v. 7, den v. 8 und 9 explizieren. Auch in v. 9 ist „jener Tag" zu streichen. Die Schwelle ist der Sitz eines Geistes, den man nicht auf den Kopf treten darf; die Anhänger fremder Mode und Superstition sind zugleich die gewissenlosen Bedrücker des Volkes.

1 10 11. Zwei vierhebige Dreizeiler mit trochäischem Tonfall. Die Katastrophe in Jerusalem. — Der einleitende Satz zu Anfang von v. 10 ist zu beurteilen wie der von v. 8. Die Pointe des kleinen Gedichts liegt in der sarkastischen Hervorhebung des Interesses, das die Bewohner des „Mörsers" an den ausländischen Finanzleuten nehmen, auf die sie stolz sind und die zu verdienen geben; unser prinzlicher Prophet mag sie nicht.

1 12 13. Zwei dreihebige Vierzeiler. Besonders die religiöse Gleichgültigkeit, die an Jahwes Regiment nicht mehr glaubt, wird ans Licht gezogen und bestraft werden. — Der erste Vierzeiler geht bis שמריהם v. 12. Im Anfang ist das והיה wieder vom Herausgeber vorgesetzt.

Jahwe behandelt die Skeptiker wie die Polizei staatsgefährliche Elemente. Auch die Bücher Hesekiel (c. 9) und Jeremia (c. 36) machen den Eindruck, daß im siebenten Jahrhundert die politische Polizei mehr ausgebildet war als früher; Schriften wie das Deuteronomium und Hesekiel 40—48 sind Anzeichen davon, daß den Judäern nach langen Jahrhunderten patriarchalischer Königsgewalt der Begriff des Staates und der Staatsverfassung aufzugehen beginnt. — V. 13^b ist Zitat aus Amos 5 11.

1 14—18. Fünf Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der nahe Tag Jahwes! — In der ersten Strophe v. 14 lies הַמַּר für מַר. Das קול bezieht sich auf den Schlußsatz: „da (am Tage Jahwes) kreischt der Held"; שָׁם steht hier als zeitliches Deutewort wie oft. — Die zweite Strophe geht bis אפלה v. 15. Für צָרָה liest man wohl besser צַר; ich lese ferner חשך אפלה nach Ex 10 22. Überall Alliterationen, auch im Folgenden. — Die dritte Strophe besteht aus den drei letzten Wörtern von v. 15 und aus v. 16, wo שופַר תרועה zu schreiben und im letzten Stichos ועל zu streichen sein wird. — In der vierten Strophe v. 17 ist der Lieblingssatz der Glossatoren: „weil sie gegen Jahwe gesündigt haben" an den Rand zurückzuversetzen (so auch MARTI) und für לחמם vielleicht mit SCHWALLY u. a. לֻחָם zu schreiben. — In der letzten Strophe v. 18 dürfte לְהַצִּיל genügen. Die mit תאכל beginnenden Schlußsätze sind unecht, der erste ist aus 3 8 genommen, der zweite ist Nachbildung von Jes 28 22 10 23 (lies אַף mit WELLH. für אך).

2 1—7 12—14. Acht Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Tag Jahwes und die Völker. — Die erste Strophe umfaßt v. 1 2^a. Die beiden Imperative am Anfang des Gedichts halte ich für Denominative von קַשׁ, Stoppel, übersetze demnach: stoppelt euch zusammen, stoppelt die Leute zusammen! Das ist natürlich keine Aufforderung zur „geistigen Sammlung", die nicht einmal die Judäer, geschweige denn die Philister, Kuschiten usw. verstanden hätten, sondern ein derber, der Volkssprache entnommener Aufruf, der malen soll, wie die Menschen, durch eine plötzlich hereinbrechende Gefahr aufgeschreckt, aus den Häusern hervorstürzen, sich in blinder Angst auf einen Haufen zusammendrängen und auch den Leuten, die noch nichts ahnen, die Schreckenskunde zuschreien und sie damit zu gleichem Tun veranlassen. Also rhetorische Imperative wie z. B. Jes 8 9f. 29 9. Für נכסף lese ich nach der LXX נוּסָר, das gewarnt ist. Das zweite Distichon v. 2^a ist nach der LXX zu korrigieren in בְּטֶרֶם לֹא תִהְיוּ כְּמוֹץ עֹבֵר. Das יום am Schluß sollte wohl Korrektur für חרון in v. 2^b sein. Für כמוץ hat zwar die LXX כְּצִיץ, aber die Spreu paßt besser zu dem in קשש liegenden Bilde von den Stoppeln,

die auf einen Haufen geharkt werden, damit sie der Wind nicht davonführt. — Die zweite Strophe v. 2b 3c knüpft an die erste in einer Art volkstümlicher Anadiplosis an (vgl. Jer 13 16). Ihr erstes Distichon v. 2b ist in doppelter Form vorhanden, ohne daß man sicher entscheiden kann, welche Form ursprünglich ist. Das zweite Distichon steht am Schluß von v. 3: ob ihr euch nicht verstecken könnt am Tage des Zornes Jahwes. Die Flucht vor dem jüngsten Tage ist ein Gedanke, der bis ins N. T. hinein vorkommt; Jeremia schildert ungefähr zur selben Zeit wie Zephanja die Flucht in die Felsen (Jer 4 29 vgl. Mk 13 14). Daß Zephanja nicht sowohl die Judäer allein, als die Menschen überhaupt im Auge hat, geht aus dem „denn“ v. 4 hervor, ebenso aus den Anreden an die Philister usw. — Der erste größere Teil von v. 3 (bis ענוה) ist eine Beischrift, die zeigt, wie sehr der Gerichtsgedanke die späteren Juden in Anspruch nimmt und welcher geistigen Rettungsmittel sie sich getrösten (vgl. noch Jes 26 20). — בצהרים in der dritten Strophe v. 4 bedeutet: in der Zeit, wo niemand einen Kampf erwartet, durch Überfall wird Asdod von den Skythen genommen vgl. Jer 6 4. Askalon ist bekanntlich wirklich von ihnen genommen; Gath wird von Zephanja nicht mehr erwähnt. — In der vierten Strophe v. 5 ist mit WELLH. כנען zu streichen, ferner der prosaische Satz am Schluß: ich werde dich vertilgen usw., denn die Explikation des הוי kommt erst v. 6 7, und der Sprecher des Gedichts ist nicht Jahwe, sondern der Prophet. Das Wort Jahwes wird wie oft (z. B. Jes 9 7 Sach 9 1) als wirkende Kraft gedacht. Die LXX liest übrigens גֵּרֵי כְּרֵתִים für גוי כ׳, vielleicht mit Recht. — Die fünfte Strophe v. 6 7 ist durch mehrere Zusätze alteriert. In v. 6 ist חבל הים zu streichen als Korrektur zu dem darunter stehenden חבל v. 7, die die LXX noch nicht hat, ebenso כרת, das wohl Kreta heißen soll, und dann mit STADE u. a. וְהָיְת zu lesen. In v. 7 ist nur echt das Distichon: „In den Häusern von Askalon Werden sie am Abend lagern“, alles übrige ein Zusatz, der den Seebezirk den Juden zuspricht und damit an die unermüdlichen Bestrebungen der Makkabäer, Philistäa zu erobern, erinnert (lies עָלָיו הַם für עליהם vgl. LXX Cod. A.). — Zu v. 8—11 s. unten. — In der sechsten Strophe v. 12 13a ist חרבי המה in חֶרֶב יַהְוָה zu verwandeln, da überall von Jahwe in der dritten Person geredet wird, und vorher wegen des Metrums כּוּשִׁיִּם zu schreiben. וים v. 13a ist poetische Verkürzung des Indikativs, das את Zutat des Abschreibers. — Ebenso ist in der siebenten Strophe, v. 13b 14 bis גוי, das את zu streichen und ישם als Indikativ anzusehen. Am Schluß der Strophe lese ich mit BUHL חַיַּת שָׂדַי für das unverständliche חיתו גוי. — In der achten Strophe,

v. 14 von גם an, lese ich im zweiten und dritten Stichos בַּכַּפְתֹּר יָלִין וְכוֹס (כוס für קול nach WELLH.), im vierten עֹרֵב für חרב nach der LXX. Die Schlußkonsonanten von v. 14 haben zu unnützem Kopfzerbrechen Anlaß gegeben; wenn man die mater lectionis י wegläßt und auf die kompresse Schrift der alten Manuskripte Rücksicht nimmt, so sieht man sofort, daß

ךארזהערה

und der Anfang von v. 15: זאת הערה

identisch sind. — Über das Zusatzgedicht v. 15 s. unten; zunächst ist nachzuholen das Gedicht

2 8—11, fünf dreihebige Vierzeiler, die Moab und Ammon mit dem Untergang bedrohen und in die makkabäische Zeit fallen werden s. MARTI. — In der zweiten Strophe, v. 9 bis עמרה, sieht MARTI das צבאות mit Recht als selbständigen Gottesnamen an. — Die vierte Strophe v. 10 ist verstümmelt; dem חרפו fehlt das Objekt, etwa את־ארצי, im zweiten Distichon mag etwa עַמִּי נְאֻם zu lesen sein. — In der fünften Strophe v. 11 schreibe ich für das unverständliche רזה in Ermangelung eines besseren רָדָה, überwältigen. — Jetzt die Zusatzdichtung

2 15, zwei Vierzeiler mit gleichem Versmaß wie das Gedicht 2, 1—7 12—14, das durch sie vervollständigt werden soll. Der Zusatz ist aus jesaianischen und jeremianischen Stellen zusammengestoppelt (vgl. Jes 23 7 47 8 Jer 50 23 41 19 8 s. MARTI) und behandelt das, was im Vorhergehenden erst angedroht wird, als bereits ausgeführt.

3 1—18 (19 20), zwanzig Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Das verderbte Jerusalem wird aus dem großen Endgericht gereinigt und verherrlicht hervorgehen. Eine der vielen spät-nachexilischen Ausmalungen der Zukunft. In den ersten sieben Strophen v. 1—7 wird die Verderbnis dargestellt. — In die erste Strophe v. 1 2 ist ein Zitat aus Jer 7 28 eingedrungen, nämlich v. 2[a], wo hinter קול der Genetiv יהוה vergessen ist. Im zweiten Distichon v. 2[b] steht dafür ein Ausdruck für Gott zu viel, lies אליו für אל־אלהיה. — In der zweiten Strophe v. 3 lese ich מְגָרְמֵי für לא גרמו, Abendwölfe, die bis zum Morgen an den Knochen ihrer Opfer nagen — so viel Beute haben sie gemacht! — Die vierte Strophe umfaßt v. 5 mit Ausnahme des letzten Wortes. Im zweiten Distichon ist eines der beiden בבקר zu streichen: frühmorgens schon schenkt er sein Recht; für לאור ist וְאוֹר zu lesen, denn „Licht“ ist Pendant zu „Recht“ und etwa so zu verstehen wie Ps 43 3. Das Sätzchen ולא־יודע עול ist eine Variante zu dem darüber stehenden Satz לא יעשה עולה; die LXX Cod. Al. hat sie sogar gleich hinter יתן. — Das בשת am Schluß von v. 5 wird von der LXX mit Recht zu der fünften Strophe

v. 6a gezogen und ist wohl בְּשֶׁת auszusprechen. Das גוים faßt die LXX als גֵּוִים auf. — In der sechsten Strophe, v. 6b 7 bis מוסר, muß עָרִים, entsprechend dem גוים v. 6a, für עריהם gelesen werden. Der Verfasser argumentiert so: Jahwe gibt Licht und Recht genug und beweist durch Strafvollziehungen an Völkern, die ausgerottet sind, an Städten, die gottlos waren wie jetzt Jerusalem und nun zerstört sind, daß er im Regimente sitzt — also sollte doch Jerusalem Zucht annehmen. Für תיראי und תקחי v. 7a ist natürlich die dritte Person zu schreiben. — Der Rest von v. 7 liefert die siebente Strophe. Lies מַעֲיְנָהּ für מעונה vgl. die LXX und streiche aus metrischen Gründen das עליה am Schluß von v. 7a. — Die acht Strophen

v. 8—13 kann man, wie man will, als neuen Abschnitt oder als besonderes Gedicht ansehen. In v. 8 wird hingewiesen auf das kommende Weltgericht, in v. 9—13 auf dessen Folgen für Jerusalem. — In der achten Strophe, v. 8 bis ממלכות, streiche das erbauliche לִי, denn nicht auf Jahwe, sondern auf Jahwes Weltgericht und den weiteren Zukunftsplan soll man warten; sprich ferner mit der LXX לָעֵד. — Man sollte nun denken, daß nach v. 8 zuerst das Läuterungsgericht über Jerusalem zur Sprache kommen müßte. Erst v. 11 kommt eine Andeutung davon: ist hinter v. 9 etwas ausgefallen? Das „denn", mit dem v. 9 beginnt, könnte diese Annahme empfehlen. Indessen glaube ich eher, daß der Dichter nur etwas ungeschickt in der Handhabung seiner Disposition war. Er geht von dem Dogma aus, daß das Endgericht zwar die Königreiche dieser Welt vernichten, dann aber das Reich Gottes in Jerusalem aufrichten soll; das Strafgericht über die Völker der Welt wird auf Jerusalem, das sich durch die bisherigen vereinzelten Bestrafungen gottloser Völker nicht hat warnen lassen, derartig wirken, daß das Volk in ihm demütig und gerecht wird und der sittlich religiöse Zustand eintritt, den Jer 31 31 ff. als neuen Bund bezeichnet. Es ist für die meisten jüngsten Zukunftsdarstellungen (Sach 12—14 macht eine Ausnahme) bezeichnend, daß der Gedanke eines nochmaligen Gerichts über Jerusalem vermieden wird und daß darum einem unmittelbaren Eingreifen Gottes vorbehalten bleibt, die Jerusalemer plötzlich fromm zu machen. Der Zusammenhang von v. 7 an besagt also: Bisher hat kein Warnungsbeispiel am vile corpus der Heidenwelt gefruchtet, drum wartet auf den jüngsten Tag, denn (v. 9) dann kommt nach dem bekannten Dogma die vollkommene Zeit, wo es nur noch Gerechte gibt, weil die Heiden und die Gottlosen in der Gemeinde (Ps 1) verschwunden sind. Diesem Zusammenhang würde allerdings der jetzige Text der zehnten Strophe v. 9 widersprechen, der von

der Bekehrung aller Menschen zu reden scheint, und diese Schwierigkeit läßt sich auch nicht beseitigen durch Ausscheidung von v. 9 10 (MARTI), da v. 11 sich an v. 8 gar nicht gut anschließt. Aber das עמים v. 9 ist sicher unrichtig, es sollte mindestens הָעַמִּים dastehen, besser noch כל־העמים. Das Richtige trifft GRÄTZ, der עַמִּי liest: die Juden werden bekehrt, nicht die Heiden. — Das wird nicht etwa durch die elfte Strophe v. 10 widerlegt, die stark verderbten Text hat, aber sicher von fernen Ländern spricht. Ich lese wie folgt:

מֵעֵבֶר לַנָּהָר יַגִּישׁ עֲתָרַי
פַּתְרוּסִים יוֹבִלוּן מִנְחָתִי לִי

das לִי am Schluß nach der LXX. Die Strophe, die stark an Ps 68 29—33 erinnert, meint mit den Bewohnern der Länder im höchsten Norden, Mesopotamiens, und des südlichen Ägyptens nicht etwa die Heiden, sondern die dort wohnenden Juden. Die ganze Judenheit (vgl. auch Ps 87) wird Schlacht- und Speiseopfer für den Tempelkult beisteuern. — Die zwölfte Strophe, v. 11 bis גאותך, hat den erbaulichen Zusatz: (deine Taten) mit denen du gegen mich sündigtest. Die dreizehnte geht bis ודל v. 12, die vierzehnte bis כזב v. 13, die fünfzehnte bis zum Schluß von v. 13. — Die letzten fünf Strophen,

v. 14—18, kann man auch als ein neues Gedicht ansehen, das die Herrlichkeit des nach dem Gericht in Jerusalem gegründeten Gottesreiches feiert. — In der sechzehnten Strophe v. 14 geht der erste Stichos bis הָרִיעִי, wie zu lesen ist, der zweite lautet: בת ירשלם nach der LXX, während im zweiten Distichon בת ישראל zu schreiben ist; dies ישראל ist jetzt in die siebzehnte Strophe v. 15 geraten, wo es מֶלֶךְ יַהְוֶה auseinander reißt. Lies außerdem v. 15[a] mit der LXX אֹיְבַיִךְ. — In der achtzehnten Strophe v. 16 sprich תִירְאִי, da der folgende Vokativ noch zum dritten Stichos gehört. — Die neunzehnte Strophe geht in v. 17 bis יְחַדֵּשׁ אַהֲבָתוֹ, wie doch wohl gelesen werden muß (BUHL). Die LXX liest יָשִׂים (scil. לִבּוֹ) für ישיש des MT, und man kann darüber streiten, was am besten ist. — In der letzten Strophe ist der zweite Stichos am Anfang von v. 18 nach der LXX zu כְּיוֹם מוֹעֵד herzustellen. Der Übersetzung des zweiten Distichons habe ich folgenden Text zu Grund gelegt:

אֶפֶס מִמֵּךְ יוֹם שְׂאֵת עָלָיו הַחֶרְפָּה

vgl. Jer 15 15; vielleicht hätte ich אֶסַף beibehalten können (die erste Person ist wohl durch v. 19 beeinflußt). — Der Schluß

3 19 20 ist ein prosaischer Zusatz in zwei Varianten. In v. 19 ist für den Komplex אתכלמעניך zu lesen: אִתָּךְ לְמַעֲנֵי ךְ vgl. die LXX. Der mit dem ו der apodosis eingeführte Satz: da rette ich das Hinkende usw.

ist ein Zitat aus Micha 4 6, die Fortsetzung: und mache sie zum Preis usw. Nachbildung von Jer 33 9, was in der Variante v. 20 noch deutlicher hervortritt. Der Schluß von v. 19 בשתם ist eine Abkürzung des Schlusses von v. 20, genauer von בשובי את שבותם (WELLH.). In v. 20 lies mit der LXX אֵטִיב für אביא vgl. Jer 33 9. וּבְעֵת קַבְּצִי, „und zwar in der Zeit, wo ich sammele", weist auf das in v. 20 ausgelassene Zitat aus Micha hin.

V. Buch Nahum.

1 1. Die Überschrift scheint von zwei verschiedenen Händen herzurühren. Der Name „der Elkoschit" geht wohl auf alte Tradition zurück. Daß Elkosch durchaus in Juda liegen muß, leuchtet mir nicht ein.

1 2 ff. Das erste Drittel des Buches ist in heilloser Unordnung, die durch die Vorsetzung eines jüngeren alphabetischen Gedichts entstanden ist. Der Besitzer des Nahumbuches, der diese Untat beging, hatte den leeren Raum am Anfang der Buchrolle überschätzt; er brachte den Psalm nur bis zum Buchstaben ע unter und die letzten Zeilen auch nur dadurch, daß er sie zwischen die Zeilen des ersten echten Gedichts und die Anfangszeilen des zweiten schrieb. Nachträglich sah er ein, daß das erste Gedicht doch durch ein solches Verfahren unleserlich zu werden drohte, und schrieb dieses noch einmal am Rande nieder und zwar hauptsächlich neben das zweite Gedicht. Selbstverständlich sorgte dann der spätere Abschreiber dafür, die jetzt neben und zwischen einander stehenden Zeilen der drei Gedichte möglichst ungeschickt in ein neues Nacheinander zu bringen, sodaß in 1 10—2 3 alles wie Kraut und Rüben durcheinander liegt. Das alphabetische Gedicht umfaßt 1 2—9, einen Teil von v. 10 und einen mit dem ersten echten Gedicht vermengten Komplex in v. 12; dem ersten echten Gedicht gehört an der größte Teil von 1 12, dann v. 13, einiges in v. 14, endlich 2 1 3; das zweite echte Gedicht besteht aus einigen Wörtern in 1 10, aus v. 11, dem größten Teil von v. 14, dann aus 2 2 4—14.

1 2—9 10 zum Teil, 12 zum Teil. Dreihebige Vierzeiler, das Alphabet auf die einzelnen Distichen verteilt. Jahwe ist ein rächender Gott. — In v. 2 3 muß der erste Vierzeiler stecken, denn das zweite Distichon mit ב beginnt mit בסופה v. 3^b. Aber wo findet sich das erste Distichon mit א? Nicht in v. 2, wie ich glaube; dieser konfuse Vers hat seinen wahren Platz in v. 9, von dessen Rande er an den Anfang des Gedichts versetzt wurde, weil er zufällig mit א beginnt. So haben wir das erste Distichon in v. 3^a zu suchen, in dem Komplex ארך . . . . יהוה: lang von Zorn (das heißt: ihn lang anhaltend, aber auch festhaltend) und groß von Kraft

und der nicht ungestraft läßt ist Jahwe. — Im Distichon mit ג v. 4[a] sprich וַיְבַשֵּׁהוּ; für das erste אמלל, mit dem das Distichon ד beginnt, ist דָּלַל zu schreiben. — In v. 5, ה und ו, lies הֶהָרִים nach der LXX, ferner וַתִּשַּׁח für ותשא vgl. Hab 3 6. — In v. 6, ז und ח, ist mit BICKELL u. a. zu schreiben וָזַעְמוֹ מִי יַעֲמֹד לְפָנָיו מִי; der Abschreiber hat ganz willkürlich und gedankenlos geändert. — In v. 7 mit den beiden ersten Wörtern von v. 8, ט und י, fehlt hinter יהוה ein Dativ, etwa לְמְקַוָּיו, welches Wort wegen der Ähnlichkeit mit dem folgenden למעוז übersehen sein wird. In v. 7[b;] (und dem letzten Wort v. 7[a]) צרה וידע sind die beiden Konsonanten הו doppelt zu schreiben, also צָרָה וְהוּ יֹדֵעַ. Das zweite Wort von v. 8 ist wohl in יַעֲבְרֵם zu verbessern vgl. Jes 43 2. — Von der Strophe mit כ und ל an scheint der Psalm mit den Anfangsstrophen des Nahumbuches ins Gedränge gekommen zu sein, was auch für ihn allerlei Beschädigungen zur Folge hatte. Das Distichon mit כ, v. 8 von כלה an, ist freilich noch in Ordnung, nur daß בְּקָמָיו für מקומה zu lesen ist (BUHL u. a.), sowie יֶהְדֹּף für ירדף (GUNKEL u. a.). Dagegen findet sich von dem Distichon ל der erste Stichos erst in v. 9[b]: nicht zweimal erhebt sich die Bedrängung (der M. T. ist viel besser als der künstliche Satz der LXX), und der zweite ist sogar in zwei Hälften auseinandergerissen, von denen die erste am Anfang von v. 10, die zweite in v. 9[a] steht: כִּי עַד־כָּלָה הוּא עֹשֶׂה (כָּלָה vgl. II Chr 12 12 muß man aussprechen, nicht כַּלֵּה, auf das nach v. 8 kein Leser verfallen wäre). — Von dem Vierzeiler mit מ und נ findet man den ersten Stichos wunderlicher Weise am Anfang von v. 9: was denkt ihr nur über Jahwe (lies עַל für אֶל). Die anderen drei Stichen sind sogar ganz verschwunden, aber sie stecken in v. 2, der also bei der Auseinanderwicklung des Psalms und der echten Gedichte auch an den Rand geschrieben wurde, wie vermutlich alles, was vom Psalm noch folgt. Die drei Stichen ergeben sich leicht, wenn man nur die beiden ersten נקם יהוה streicht; der erste von ihnen, der noch zu dem Distichon מ gehört, liefert die Apposition zu dem יהוה in v. 9[a]: „den eifernden und grimmigen Gott". Die beiden andern von dem dritten נקם an bilden das Distichon נ. — Die Strophe mit ס und ע ist erst recht nur in auseinandergerissenen Fetzen und unvollständig erhalten. Der erste Stichos mit ס, durch den Anfang des zweiten Gedichtes Nahums in zwei Hälften geteilt, lautet in v. 10 סִירִים סְבֻכִים אַךְ לוֹ, verflochtene Dornen nur für ihn; er ist Apposition zu איביו am Schluß des Distichons נ v. 2 und liefert das Subjekt zu den Verben des zweiten Stichos, der, in das erste Nahumgedicht verwickelt, nach v. 12 geraten ist: וְכֵן רַבִּים וְכֵן נָגֹזּוּ, so viel sie sind, so sind sie abgeschoren. Von dem

Distichon ע ist nur der erste Stichos erhalten und zwar mit seiner ersten Hälfte עברו (das ו ist dem folgenden Wort ועִנִּתך abzunehmen) noch in v. 12, mit seiner zweiten Hälfte כְּקַשׁ יָבֵשׁ in v. 10[b]: sie fahren dahin wie trockene Spreu. Damit ist der Psalm abgebrochen; sollte er ursprünglich ganz in das Nahumbuch hineingeschrieben gewesen sein, so hat man darauf verzichtet, die letzten drei Vierzeiler aus den echten Nahumversen herauszuklauben. Groß ist der Schade wohl nicht. — Das erste echte Gedicht,

1 12 (zum größten Teil) 13, einiges aus v. 14 2 1 3, leitet deutlich mit seinem „So spricht Jahwe" das Buch Nahums ein; es hat vier Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, welches Versmaß das ganze Buch beherrscht (wie die Dichtungen Jeremias). Das Joch wird für immer zerbrochen werden, Juda soll ein Dankfest feiern. — Die erste Strophe besteht aus v. 12 (abgesehen von den bereits ausgeschiedenen Bruchstücken des fremden Psalms) und v. 13. An v. 12 ist nichts zu ändern als die verfehlte Wortabteilung und Aussprache; der erste Stichos lautet: אִם֫ שָׁלֵם יֹם עֲנֹתֵךְ, wenn die Zeit deiner Bedrückung vollendet ist. Den dritten Stichos v. 13[a] verbessere ich in וְאֶשְׁבֹּר מֹטוֹת עָלֵךְ, indem ich עתה als einen nach v. 12 nicht recht passenden Abschreiberzusatz und מטהום als Schreibfehler mit nachfolgender Verschlimmbesserung betrachte. — Von der zweiten Strophe steckt der erste Stichos in der zweiten Hälfte von v. 14[a], wo nur יזרע in יִגָּרַע zu verbessern ist: nicht wird etwas abgezogen von deinem Namen. Ihm entspricht die Fortsetzung am Schluß von v. 14[b]: כִּי קַלּוֹתְ, nur daß damit der zweite Stichos weder formal noch sachlich vollständig ist. Da aber der dritte Stichos am Anfang von 2 1 zu lang ist, so halte ich dafür, daß dessen על־ההרים nach Jes 52 7 zurechtgemacht ist aus ursprünglichem עַד־הֵנָּה, das das Schlußsätzchen von 1 14 aufs beste vervollständigt: denn du warst gering bis jetzt. Das erste Distichon wird motiviert durch das zweite 2 1: sieh da die Füße des Freudenboten, des Friedensherolds. — Der Rest von 2 1 bildet die dritte Strophe; der Schlußsatz: er ist ganz ausgerottet, ist Zusatz eines Lesers, der konstatiert, daß Assur nicht mehr existiert. — In der vierten Strophe v. 3 tilgt HAUPT mit Recht יהוה את־ und liest ebenso richtig וְגֶפֶן יִשְׂרָאֵל für כגאון י׳, während das erste גאון wegen שָׁב stehen bleiben muß. Der jetzige Text beruht auf der Meinung, daß גאון die ὕβρις (LXX) sei, die Jahwe entfernen wolle; der Hochmut Jakobs, das für die Späteren die ganze Judenheit bedeutet, schien mit dem Hochmut Israels, das als Nordisrael verstanden wird, verglichen werden zu sollen. Für Nahum ist natürlich Jakob mit Israel identisch. In v. 3[b] lies בְּקָקוּהָ und זְמֹרֶיהָ, da die Suffixe sich auf גפן beziehen müssen.

1 10 (zum Teil) 11 14 (zum Teil) 2 2 4—14, fünfzehn Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Assur, die Löwenhöhle, wird jetzt zerstört. — Die erste Strophe besteht aus dem Komplex וכסבאם סבואים מלא in v. 10 und aus v. 11. Die drei Stichen von v. 11 sind in Ordnung, nur daß מִמְּךָ zu sprechen ist, da überall die angeredete Größe als masc. behandelt wird (s. zu 2 2); der Prophet wendet sich im ersten Gedicht an Juda, im zweiten an Assur, im dritten an Ninive. In jenem Komplex in v. 10, der den ersten Stichos enthalten muß, lese ich die beiden letzten Wörter לְבִיאִים מָלֵא, von Löwen voll; das מָלֵא ist nachgestellt wie 3 1. Dann muß vorhergehen ein Substantiv, zu dem die Fortsetzung v. 11: aus dir ging aus, paßt, ein Wort entsprechend den Ausdrücken in 2 12—14, etwa noch verbunden mit einer Interjektion wie 3 1. Ich schreibe also הוֹ סְבָךְ für ובסבאם (dessen ם durch die umstehenden Formen bedingt sein wird), sodaß nun der erste Stichos lautet: ha Dickicht voller Löwen! eine Anrede an Assur, die am Schluß des Gedichts ihr Echo findet. — Die zweite Strophe, enthalten in 1 14, lautet:

צִוָּה עָלֶיךָ יַהְוֶה מִבֵּית אֱלֹהֶיךָ
אַכְרִית פֶּסֶל וּמַסֵּכָה אֲשִׂים קִבְרֶךָ

Das ו am Anfang ist zu streichen, auch der Anfang der dritten Strophe hat keines. Übrigens bin ich nicht sicher, ob Nahum nicht אָבִיךָ statt אלהיך geschrieben hat; daß ein späterer Jude sofort an den assyrischen Götzendienst dachte, begreift man ja, für einen alten Autor aber ist die Drohung, daß das Haus des Assyrers mit seinen Penaten zerstört werden soll, viel stärker, auch paßt sie viel besser zu der Verwüstung des Grabes. — In der dritten Strophe 2 2 steht מפיץ wahrscheinlich im Sinne von מֵפֵץ und ist פָּנֶיךָ zu sprechen; weil die Punktatoren das fem. annahmen, haben sie sich genötigt gesehen, die vier folgenden Verbalformen sämtlich als inff. abs. zu behandeln, was eine gespreizte Diktion hervorbringt. Für מצורה ist wohl mit WELLH. מַצָּרָה von נצר zu schreiben. — Die vierte Strophe, v. 4 bis הכינו, lautete wie mir scheint ursprünglich so:

מָגֵן גִּבּוֹרֵיהוּ מְאָדָּם כָּאֵשׁ פְּתֹחֹת
אַנְשֵׁי חַיִל מְתֻלָּעִים בְּיוֹם הֲכִינוֹ

Wenn der Meder in den Krieg zieht, werden die Schilde seiner Krieger rot bemalt, die Krieger selber in rote Kleider gekleidet, blitzen die Schwerter. Phantastische, furchteinflößende Bemalungen der Waffen und sogar der Körper sind bei Barbaren und Halbbarbaren nichts Seltenes (die Araber im Heer des Xerxes waren mit Kreide und Mennige beschmiert, die Meder trugen bunte Röcke). — Zu der fünften Strophe gehört als erster Stichos הָרֶכֶב וְהַפָּרָשִׁים in v. 4, das zweite Wort nach

der LXX (zu der Aussprache פּ s. m. Komm. zu Hab 1 8). Der zweite Stichos besteht aus dem letzten Wort von v. 4, das ich mit GRÄTZ in הִרְעִמוּ, dröhnen, verwandele, und dem ersten Wort von v. 5. Der Rest von v. 5a bildet das zweite Distichon; streiche הרכב, das nötig schien, seit aus den Rossen Zypressen geworden waren. — In der sechsten Strophe v. 5b 6a ist natürlich מראיהם zu lesen; das zweite, völlig entstellte Distichon v. 6a scheint mir so gelautet zu haben:

יִדְהֲרוּ אַדִּירָיו יְאַשְּׁרוּ   בַּהֲלִיכוֹתָם

seine, des Meders, Edlen jagen geradeaus auf ihren Märschen. דהר wie 3 2. — In der siebenten Strophe v. 6b 7 ist natürlich חוֹמָתָה ohne Mappiq zu schreiben. — In der achten Strophe v. 8 lese ich zunächst הֻצְּאָה mit HAUPT statt הצב, sodann גֻּלְּתָה, endlich nach RUBENs Vorschlag etwa הָעֹתַלָּה: hinausgeführt wird, ins Exil wandert die Herrin. In v. 8b sprich לְבָבְהֶן und lies תפפות (das מ durch Dittographie entstanden). — Der verworrene Komplex מימיה יאוהמה in der neunten Strophe v. 9 scheint mir aus מֵימֶיהָ, wozu נסים das Prädikat ist, und aus dem vergessen gewesenen, dann zwischen den Zeilen nachgetragenen und — weil an der falschen Stelle aufgenommenen — verballhornten יאמרו (das auch BUDDE ergänzt) zu bestehen: Ninive ist wie ein Wasserteich, dessen Wasser entfliehen; man sagt: bleibt stehen usw. — Die zehnte Strophe v. 10 würde sich an die neunte schlecht anschließen, wenn sie mit einem Imperativ begänne, der sich an ganz andere Leute wendete als der von v. 9, ich lese daher בַּז. Das erste Distichon schließt mit קָצָה, wie des Rhythmus wegen auszusprechen ist; das zweite lautet:

לֹא תִכְּנוּ הַכֹּבֶד   בְּכָל־כְּלִי חֶמְדָּה

vgl. Jer 52 20: nicht wägt man das Gewicht an allen kostbaren Geräten. — In v. 11 ist das Schlußsätzchen ein Zitat aus Jo 2 6. — Im zwölften Vierzeiler v. 12 sind die Konsonantengruppen

אשר הלך אריה

und   אשם גור אריה

Varianten und die zweite von ihnen, die vom Löwenjungen redet, wegen ואין מחריד die bessere. לביא ist nach der LXX in לָבוֹא zu verbessern; im vorhergehenden Stichos ist מְעָרַת כְּפִרִים zu lesen vgl. WELLH. und MARTI. — In der dreizehnten Strophe v. 13 lies גּוּרָיו statt גרותיו, auch des Rhythmus wegen. — Als ursprünglichen Wortlaut der beiden letzten Strophen v. 14 vermute ich:

הִנְנִי אֵלַיִךְ נְאֻם יַהְוֶה   [אֱלֹהֵי] צְבָאוֹת

וְהַעֲלֵתִי בֶעָשָׁן   סְבַךְ הַכְּפִירִים

תְּאכְלְךָ חֶרֶב וְהִכְרַתִּי　　מֵאֶרֶץ טַרְפֵּךְ
וְלֹא יִשָּׁמַע עוֹד קוֹל　　מִלְּבְאֹתָיִךְ

Das Gedicht kehrt damit in den Anfang zurück. Daß am Schluß nicht plötzlich von den Werken oder auch den Boten Assurs gesprochen werden kann, liegt auf der Hand; angeredet wird der Löwe.

3 1–19, zwanzig Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Ninives Untergang. Wer will, kann das Kapitel auch in mehrere Gedichte zerlegen, notwendig ist es nicht. — Die erste Strophe v. 1 scheint verstümmelt zu sein; ich nehme an, daß hinter הוי der Name נינוה ausgefallen ist, und lese sodann כַּחֲשָׁה, sowie וְפֶרֶק [וְהֶרֶג]. — Die zweite Strophe umfaßt neben v. 2 noch die beiden ersten Wörter von v. 3. — In der dritten, v. 3 von ולהב an, ist לַגְּוִיָּה Variante zu לגויתם, und zwar die bessere, lies לִגְוִיּת יִכָּשְׁלוּ, über Leichen strauchelt man. — In der vierten Strophe v. 4 streiche זונה, das das Metrum unnütz überfüllt und wohl aus Dittographie hervorgegangen ist. Dieser Vierzeiler hat den Beifall vieler späterer Schriftsteller gefunden, bis in die NTl. Apokalypse. — In v. 5 ist wohl צבאות nach 2 14 und על־פניך nach Jer 13 26 zugesetzt. — Die sechste Strophe umfaßt v. 6 und den ersten Satz von v. 7. Das נבלתיך ist als Verbum viel zu schwach für den Zusammenhang, als Nomen נִבְלָתֵךְ (LXX) wohl nur Variante zu dem darüber stehenden מערך, vielleicht die bessere. — Der Rest von v. 7 bildet die siebente Strophe; das letzte Wort לה, wie mit der LXX zu lesen ist, muß unmittelbar hinter אבקש stehen. Warum מנחמים hier nicht Tröster heißen kann, da es doch neben נוד לְ steht, begreife ich nicht; שדדה heißt doch nicht: sie ist tot? oder wird das so oft vorkommende „wir sind vergewaltigt" immer von Toten ausgerufen?

V. 8–13 ist ein neuer Absatz oder, wenn man das vorzieht, ein neues Gedicht. Merkwürdigerweise erkennt die LXX in v. 8ª das nom. propr. נא nicht. Im zweiten Distichon läßt sich das אשר nicht konstruieren, es mag eine Variante zu הישבה sein; das Distichon scheint zu lauten: מַיִם סָבִיב לָהּ הֵילָהּ מַיִם חוֹמָתָהּ, Wasser rings um sie ihre Vorwälle, Wasser ihre Mauer. — In der neunten Strophe v. 9 ist קָצֶה auszusprechen auf Grund des Rhythmus und wohl ופוט zu schreiben. Die Ägypter werden nicht Thebens Hilfsvölker genannt, sondern seine Stärke, dürfen also nicht gestrichen werden. In v. 9ᵇ lies עזרתה mit der LXX. — In der zehnten Strophe v. 10ª verwandele ich היא in הָיְתָה, denn dies Verbum ist nötig, dagegen היא nicht; im zweiten Distichon wird mit MARTI das Perfekt רֻטְּשׁוּ zu lesen sein. — In der elften Strophe v. 10ᵇ hat der MT ein כל hinter עַל ausfallen lassen, wie die LXX und das Metrum zeigen; auch

im dritten Stichos ist eine Hebung zu wenig da und vielleicht 'וְגַם כָּל־ג zu lesen, vgl. v. 10[a]. — Wenn die zwölfte Strophe v. 11 mit „auch du" beginnt, kann sie schwerlich fortfahren „wirst berauscht sein", da ein solches Bild vorher nicht angedeutet ist; ich lese daher תִּשָּׁבְרִי für תשכרי, außerdem mit GRÄTZ נֶעֱלָפָה für נעלמה. — Die dreizehnte Strophe v. 12 und die vierzehnte v. 13 erklären dann, warum Ninive ebenso sicher fällt wie das starke Theben; beide Strophen sind in Ordnung, nur daß פתוח v. 13 als inf. abs. unmotiviert ist und vielleicht nur Variante (פתוח oder פתחו) zu dem folgenden Wort sein sollte.

V. 14 15[a] 19[b] 15[b]–17 kann man als ein neues Gedicht oder als Strophe 15—18 des bisherigen betrachten, jedenfalls ist ein neuer Ansatz da, da v. 14 eigentlich hinter v. 12f. zurückgreift. — Von der sechzehnten Strophe bietet v. 15[a] (bis zum zweiten תאכלך) nur das erste Distichon: „Da frißt dich Feuer, vertilgt dich, Frißt dich das Schwert", dann fehlt eine passende Fortsetzung. Diese wird jedoch von v. 19[a] dargeboten, wo das Distichon: „Keine Linderung gibt es für deine Wunde, Dein Schlag ist unheilbar" nicht sonderlich mit den Bildern von den schlafenden Hirten und der zerstreuten Herde harmoniert, während es v. 15[a] aufs Beste fortsetzt. — Die eingetretene Unordnung macht sich auch in der siebzehnten Strophe geltend, zu der v. 15[b] (mit dem vorhergehenden כילק) 16 17[a] gehören muß, sodaß wir Material für mehr als eine, aber für weniger als zwei Strophen haben. Der Vierzeiler kann etwa gelautet haben:

כַּיֶּלֶק הִתְכַּבְּרִי   כָּאַרְבֶּה הַרְבּוֹת
רִכְבֵּךְ כַּגּוֹבַי הַסָּמָר   יֶלֶק פָּשַׁט וַיָּעֹף

Um nicht zu viel zu ändern, habe ich in der Übersetzung die „Sterne des Himmels" stehen lassen, hätte aber doch vielleicht die zuerst in Aussicht genommene Konjektur „wie borstige Heuschrecken" beibehalten sollen. Dagegen haben die „Krämer" sicher in diesem Zusammenhang keine Stelle, רכל muß in רכב geändert werden. Mit v. 17[a] hat ein Leser eine billige Probe seiner Gelehrtheit und einen Witz geliefert, dazu vielleicht angeregt durch Jer 51 27; auch diese Beamten sind keine Vaterlandsverteidiger. Das von mir angenommene hithp. התכבר kommt zwar sonst nicht vor, aber התכבד hat auch nirgends die Bedeutung, die hier nötig ist, wohl aber eine solche, die hier durchaus nicht paßt. Das letzte Sätzchen besagt: Ninives Krieger mögen recht gefährlich aussehen, wie borstige Heuschrecken, aber wie diese plötzlich ihre Hülle abwerfen und nackt davonfliegen, so werden auch sie „nackt fliehen an jenem Tage", wie es Am 2 16 heißt. Das wird noch in einem andern Bilde wiederholt

in der achtzehnten Strophe v. 17[b] (außer dem letzten Wort), wo am Anfang הַחוֹנָה zu lesen ist.

V. 18 19[b] kann man wieder sowohl als Fortsetzung des bisherigen Gedichts wie als besonderes Gedicht auffassen; jedenfalls wollen diese beiden Strophen das Büchlein abschließen. Darum redet die erste von beiden v. 18 wieder Assur an, wie das in 1 10 beginnende Gedicht. Das מֶלֶךְ vor אשור ist unpassend, weil wohl ein Volk Hirten hat, nicht aber ein König. Zu v. 18 gehört noch das letzte Wort von v. 17 אים, das dort nicht bloß unnötig, sondern sogar lästig ist; es ist jedoch in אֵיךְ zu verwandeln. Ferner ist ישכנו mit WELLH. in das Perfekt יָשְׁנוּ zu verbessern. — Betreffs v. 19[a] s. zu v. 15[a]. — Daß die Besieger Assurs den Judäern ebenso gefährlich werden könnten wie der bisherige Unterdrücker, ahnt Nahum nicht, darin sehr verschieden von seinem großen Zeitgenossen Jeremia, der Juda niemals auffordert, Feste zu feiern. Auch Zephanja sieht den Untergang Assurs nur als einen Teil des großen Weltgerichts an. Wahrscheinlich hat doch Nahum nicht in Juda gelebt.

VI. Buch Haggai.

1 1—11. Überschrift oder Titel des Buches werden wie bei Hesekiel und Sacharja ersetzt durch einen Satz mit Datumangabe; das hängt wohl in allen Fällen zusammen mit dem Umstand, daß diese Bücher vorwiegend erzählen (vgl. den Anfang des Buches Jona). Ob freilich die Datumangabe auch an unserer Stelle immer vorhanden war, das ist mir nicht so ganz sicher. Denn abgesehen davon, daß am Schluß des Kapitels noch ein Datum folgt, das man nicht ohne Mühe mit dem von v. 1 in Einklang bringen kann, scheint mir v. 3 einen andern Anfang des Buches darzustellen, der kein Datum enthält und, weil einfacher, die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich hat s. u.

Der Abschnitt berichtet von Haggais Aufforderung zum Bau des Tempels, über dessen Hinausschiebung Jahwe längst durch Mißwachs seine Unzufriedenheit kundgegeben habe. — In v. 1 hat die LXX hinter חגי הנביא die Worte לֵאמֹר אֱמֹר, die man nach 2 1 f. 20 f. wird einsetzen müssen. — In v. 2 streiche das עת־בא, das nur ein stehen gelassener Schreibfehler für das folgende עת־בית ist. — Daß v. 3 zwischen v. 2 und 4 keinen Platz hat, ist von GRÄTZ richtig erkannt worden; es ist klar, daß v. 2 keine selbständige Offenbarung sein kann und daß v. 4 mit seinem לכם אתם die unmittelbare Fortsetzung von v. 2 ist. Entweder ist also v. 3 eine Variante von der ersten Hälfte von v. 1 oder man hat ihn nachträglich als Einleitung der Perikope v. 4 ff. zum Zweck synagogaler

Vorlesung eingesetzt (s. zu Zph 1 8 10), da v. 2 zu einer Zeit, wo der Tempel gebaut war, von der Perikope besser getrennt wurde. Wegen 1 15 ist mir die erstere Annahme wahrscheinlicher. — In v. 8 ist das Ktib וְאֶכָּבֵד: damit ich geehrt werde, besser als der Kohortativ, den das Qre will. — In v. 9 lies וְהָיָה statt והנה nach der LXX, ferner mit Wellh. רָצִים . . . בְּבֵיתוֹ, das auf וְאֶרְצֶה־בּוֹ v. 8 zurückschlägt (ebenso wie חֹרֶב v. 11 auf חָרֵב v. 9). — עליכם v. 10 fehlt in der LXX und wird von Wellh. u. a. mit Recht gestrichen.

1 12—15. Serubbabel, Josua und das Volk, durch das Wort Haggais zuerst erschreckt, dann ermutigt, beginnen am Tempel zu arbeiten. — V. 12ᵃ sollte einen Vers für sich ausmachen und v. 12ᵇ mit v. 13 vereinigt sein. V. 12ᵃ sagt: die Volkshäupter und was damals vom Volk noch übrig war, schlugen Jahwes und seines Abgesandten Worte nicht in den Wind (lies וְדִבְרֵי ח' statt וְעַל־ד', sowie אֲלֵיהֶם für das zweite אלהיהם vgl. die LXX). Dann fährt v. 12ᵇ 13 fort: zuerst hatten sie ein Gefühl von Furcht vor der bekundeten Unzufriedenheit Jahwes, aber Haggai sagte, Jahwe werde ihnen helfen, wenn sie jetzt seinem Willen (v. 8) nachleben. All das ist psychologisch durchaus verständlich, und interessant ist besonders die doppelte Ausdeutung des Mißwachses: das Volk sieht darin ein materielles Hindernis für die Arbeit am Tempel, Haggai umgekehrt einen göttlichen Antrieb dazu; die idealistische Auffassung siegt, offenbar nicht bloß wegen der Autorität Haggais, sondern weil sie plötzlich eine Aussicht eröffnet, durch jene Arbeit die mißliche Lage zu bessern. Daher die mit einem Male entflammte Begeisterung für das Werk, von der v. 14 berichtet. Aber selbstverständlich kann dann zwischen der tadelnden, aufklärenden und ermutigenden Rede Haggais und dem Ausbruch jener Begeisterung nicht ein Zwischenraum von mehr als drei Wochen liegen, beides muß auf einen oder höchstens zwei Tage zusammenfallen. Also ist mindestens das Zahlwort אחד in v. 1 falsch, wahrscheinlicher aber die ganze Zeitbestimmung in v. 1 unter Verdrängung des ursprünglichen Buchanfangs (v. 3) später zugesetzt, wobei noch die Möglichkeit bleibt, daß vor jenem אחד ein ע'ו (= עשרים) ausgefallen ist. — In v. 13 sind natürlich die Ausdrücke „der Bote Jahwes, in der Botschaft Jahwes" eine spielerische Erklärung des darüber stehenden שָׁלַח. — Das Arbeiten am Bau v. 14 f. ist nicht der erste Anfang des Baus; nach v. 8 soll man ja Bauholz beschaffen, muß also schon über die Erdarbeit und die erste Mauerarbeit hinausgewesen sein. Es fehlte aber noch Decke und Dach, Tür und Täfelung, daher machte das Haus den Eindruck einer Ruine v. 9; natürlich mußte auch noch gemauert werden 2 15.

2 1—9. Eine Woche nach der Wiederaufnahme des Tempelbaus tritt Haggai dem Kleinmut, der bei dem Blick auf die Ärmlichkeit des Tempels die Bauenden zu beschleichen droht, mit der Weissagung entgegen, daß Jahwe Himmel und Erde in Bewegung setzen und das neue Haus herrlicher machen werde als das alte; er sei ja der Herr über alles Gold und Silber der Völker. — Der Satz am Anfang von v. 5 (bis ממצרים), vorn verstümmelt und etwa durch ein וְאָקִים zu vervollständigen, wird sich auf solche Pentateuchstellen beziehen, die das Gleiche besagen wie hier die Sätze: ich bin mit euch, mein Geist bleibt unter euch; aber es ist ein sehr junger Zusatz, den die LXX noch nicht kennt. — In v. 6 scheint man ja mit Wellh. zwei Varianten: עוד אַחַת אֲנִי und עוד מְעַט הִיא וַאֲנִי unterscheiden und die zweite wählen zu müssen, aber wie ist die erste, die die LXX allein hat, entstanden und was bedeutet sie? Die Erklärung des Hebräerbriefs (12 26f.) kann man doch schwerlich in das AT hineintragen. Obwohl ich in der Übersetzung mit Wellh. gewählt habe, werde ich doch den Stachel nicht los, daß der hebräische und der griechische Text eher für die Ursprünglichkeit der ersten Variante sprechen. Vielleicht muß man עוד אחת gar nicht mit „noch einmal“ übersetzen, sondern das עוד direkt mit dem Verbum verbinden: noch werde ich erschüttern, das אחת aber nach Jes 66 8, wo פעם אחת mit ביום אחד parallel geht, als „auf Ein Mal“ fassen, sodaß gesagt würde: noch werde ich mit eins Himmel und Erde und alle Völker erschüttern, wozu dann die Glosse מעט היא die Erklärung gäbe: ein kurzer Moment ist das. Vgl. v. 21 22: erschüttere ich Himmel und Erde, so kehre ich um usw., והפכת׳ ist dort das Hauptverbum, und auch an unserer Stelle liegt der Nachdruck auf v. 7. Eine ähnliche Vorstellung wie unser „auf eins“ ruft das פתאם Mal 3 1 hervor. — In v. 7 lies mit der LXX חֲמֻדֹת für חֶמְדַּת.

2 10—19. Unreines verunreinigt alles, was es berührt, darum gab es vor der Arbeit am Tempel keinen Segen, sondern nur Schwund und Mangel; jetzt dagegen keimt schon Segen auf. Man muß nur Glück und Unglück mit jener Arbeit und ihrer Einstellung und Wiederaufnahme vergleichen, dann erkennt man den Zusammenhang. Der Verfasser ist kein guter Stilist und man hat einige Mühe, seine Meinung herauszubringen, aber seine Zeitgenossen, an solche Beweisführungen gewohnt, werden sie, wenn nicht verstanden, so doch erraten haben. — V. 11–14: ihr habt zwar immer Opfer gebracht, aber das machte eure Arbeit so wenig gesegnet, wie das bischen Opferfleisch, das der Teilnehmer am Kult seiner Hausfrau mitbringt, die übrigen Vorräte in ihrer Speisekammer zu heiliger Speise macht (v. 11 12), im Gegenteil übertrug sich die Un-

reinheit eurer Arbeit auch auf eure Opfer auf dem öden Tempelplatz, machte alle Darbringungen unrein (v. 13 14). — V. 15—19. Von heute an aber wird es anders. Solange ihr noch nicht mauertet, war Schwund im Korn und in der Kelter; jetzt achtet einmal darauf, wie es von jetzt an geht, ja achtet auf die ganze Zeit von der ersten Grundsteinlegung an (v. 18), zieht alles zum Vergleich heran — von jetzt an wird es besser! — Das Wort נֶפֶשׁ v.13 bedeutet weder hier noch sonst „Leiche", sondern „Person"; unrein von einer Person wird man aber allerdings gewöhnlich nur, wenn sie tot ist. — Das erste Wort von v. 16 sprich mit GRÄTZ nach der LXX מַה־הֱיִיתֶם: was waret ihr, wie ging es euch? Ferner lies jedesmal בֹּא für die beiden בָּא. Für פורה kann man vielleicht mit Berücksichtigung des vorhergehenden Wortes מִפּוּרָה, nach Keltern, schreiben, was eine Glosse sein wird, aber es kann auch irgend ein Ausdruck für den Wein in seinem ersten unvergohrenen Zustand sein. — V. 17 ist Zitat aus Am 4 9, wonach auch sein Text zu korrigieren. — In v. 18 streiche das Datum „vom vierundzwanzigsten des neunten Monats", eine Glosse zu „diesem Tage" nach v. 10. Die Aufforderung, man solle sogar die ganze Zeit von der Grundsteinlegung an zugleich mit in Erwägung ziehen, wäre deutlicher und wirksamer, wenn hinter ihr das ומעלה noch einmal wiederholt oder noch besser etwa ועד היום הזה hinzugesetzt wäre; doch hat wenigstens der Autor durch Wiederholung von שימו לבבכם dem mit למן beginnenden Satz eine gewisse parenthetische Selbständigkeit gesichert, sodaß man über ihn hinweg v. 19 an den Anfangssatz von v. 18 anknüpfen kann: gebt Acht, schon zeigen sich die Spuren der Besserung, jetzt kommt die Segenszeit. Der ganze v. 19ª ist eine Frage, für ועד ist ועֹד zu lesen (LXX), ferner נשא mit vielen Exegeten für נָשָׂא, da es sich erst um die kommende Ernte handelt.

2 20—23. An demselben Tage, wo die wiederkehrende Fruchtbarkeit verheißen wird, wiederholt und erweitert Haggai seine frühere Weissagung von der Welterschütterung: die Weltreiche sollen vernichtet, Serubbabel, Jahwes Knecht und Erwählter, Gottes Vesier auf der Erde werden. — In v. 22 ist wohl das erste ממלכות in הַמְּלָכִים zu verwandeln (vgl. die LXX), schon deswegen, weil der Artikel nicht wohl fehlen kann; am Schluß von v. 22 halte ich „jeder durch das Schwert des andern" für zugesetzt (etwa nach Hes 38 21), da die Rosse keine Schwerter führen.

[Abgeschlossen den 25. Januar 1911.]

Critical Discussions. Isaiah 2 6; 25 1—5; 34 12—14.

By Dr. G. **Buchanan Gray**, Professor in Mansfield College Oxford.

In one of his latest contributions to this *Zeitschrift* the late editor re-asserted in passing a well justified claim for the value to textual criticism of the Greek version[1] of Isaiah, and in particular cited several passages in proof of the too little recognized fact „daß LXX selbst in sonst sehr übel übersetzten Zusammenhängen erwägenswerte Lesarten bringen" (XXVI [1906] p. 108). My own conviction is that many such noteworthy readings still await discovery: for owing to the special characteristics of the Greek version of Isaiah, the Hebrew text lying behind the version frequently requires far more laborious search than in many other parts of the OT. The double consequence is that valuable readings are neglected and readings are cited on the authority of G which never had any real existence. What is needed is a systematic reconstruction of the entire Hebrew text of G such as has already been undertaken in this *Zeitschrift* by LIEBMANN for c. 24—27[2] and by ZILLESSEN for c. 53[3]. Of course any such reconstruction must itself be frequently criticized and emended before the fullest possible certainty is reached. Meantime a thorough discussion of particular passages may serve some purpose. In the first of the three passages discussed below I hope I have shewn that a neglected reading of G renders both improbable and unnecessary a conjectural emendation which has commanded a wide and almost general assent for several generations; in the second I believe I have recovered if not the correct text, yet an „erwägenswerte Lesart", perhaps two; in the third I feel certain that I have shewn a prevalent reconstruction of the Hebrew text of G to be wrong and that I have recovered what G actually read. In the course of the discussion I have had to draw attention to certain methods of translation which may prove of service in interpreting other passages: and each discussion has some bearing on a matter

[1] Cited henceforward as G.
[2] See ZAW XXII 1—56, 285—304; XXIII 209—286; XXIV 51—104; XXV 145—171.
[3] XXV 261—284.

of interest indicated in the titles, but which it was in no case my purpose to discuss exhaustively.

I.

Isaiah 2 6.

Magicians or Merchants?

[6] כי נטשתה עמך בית יעקב
כי מלאו מקדם ועננים כפלשתים
ובילדי נכרים ישפיקו
[7] ותמלא ארצו כסף וזהב
ואין קצה לאצרתיו
ותמלא ארצו סוסים
ואין קצה למרכבתיו
ותמלא ארצו אלילים
למעשה ידיו ישתחוו

I propose to discuss the text of the second and third only of the foregoing lines, but the sequence of thought in the entire passage. The text of the first line is uncertain, and, in the last, we should doubtless read ישתחוה for ישתחוו; but with regard to these lines I have nothing fresh to suggest.

That the present Hebrew text (cited henceforward as H) of lines 2 and 3 is corrupt was recognized by LOWTH in the eighteenth century and is now so generally admitted that I can abstain from proving it afresh. The only question is how ought H to be emended. Hitherto LOWTH's emendation, or some variant of it, has held the field: either, so it is conjectured, (a) מקדם is a corruption of מקסם, or (b) קֹסֵם or מְקָסֵם or קֹסְמִם or קֹסְמֵי dropped out before מקדם.

But the objections to these conjectures are serious: (1) they are based on a disregard of G; (2) they assume an improbable use of מלא; (3) they fail to restore a well-balanced distich such as the following verses lead us to expect here.

As to (2): can a person or persons be said to be full of other persons, or even of divinations? It seems to me improbable, and I know of no real parallel use of מלא; the following passages are perhaps the nearest parallels — Rt 1 21 Dtn 33 23 Ex 15 9 Job 36 17; but an examination of them will rather serve to show that the use of מלא in the Hebrew text of v. 6 is peculiar and improbable.

But a far more serious objection to the current emendations of Is 2 6 is that they disregard the existing evidence. What is now represented

in H by כי מלאו מקדם ועננים כפלשתים ובילדי נכרים ישפיקו is rendered by G as follows: ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἡ χώρα αὐτῶν κληδονισμῶν, ὡς ἡ τῶν ἀλλοφύλων καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς.

The Hebrew translated by G read as follows:

כי מלא(ה) כמקדם ארצו עננים כפלשתים ובילדי נכרים ישפ(י)ק(ו)

I note the following points:

(1) ἡ χώρα αὐτῶν = ארצו, not ארצם; this is shewn by the equivalence ἡ χώρα αὐτῶν = ארצו, in v. 7. A singular pronoun in H referring to a collective noun is, as frequently elsewhere, rendered in G by a plural.

(2) For the reason noted in (1) πολλὰ ἐγενήθη αὐτοῖς might = either ישפיקו or ישפיק but the singular suffix in ארצו makes it more probable that the verb was singular. It is also of course uncertain whether G read the second י; שפק *to suffice*, or *abound* is used in the Kal in the only other passage in the OT where it occurs; but ספק in the Hiphil is found in Ecclus. 39 16 42 17.

(3) ἡ χώρα αὐτῶν is not an *addition* made by the translator: for (a) were it such it would naturally have stood immediately after ἐνεπλήσθη[1];

(b) if G read, as H does now, מלאו, ἡ χώρα αὐτῶν would not have been suggested by the plural verb;

(c) the assumption would fail to account for the ו of the ועננים of H not being represented in G.

I now set the Hebrew original of G and the present text of H (down to כפלשתים) in parallel lines:

G כי מלא(ה) כמקדם ארצו עננים כפלשתים
H כי מלאו מקדם ו עננים כפלשתים

I submit that G is prior to H, and for the following reasons:

(1) The accidental loss of ארצ is much more easily understood than the deliberate insertion of ארצ *in its present position.* Were the *plus* of G ארצו, not ארצ, the possibility of a deliberate insertion would be greater, yet even then only on the supposition that the Hebrew text originally read מלאה or מלא, not מלאו as at present.

(2) The text of G contains the object of מלא, the lack of which in H has always been so seriously felt that the necessity of supplying it *by conjecture* has come to be generally admitted. Adopting G the need for this conjecture disappears. LOWTH's emendation, which has proved attractive for a century and a half, must be abandoned.

[1] Cp. the Targum, ארי אתמליאת ארעכון טעון כמלקדמין, where ארעכון doubtless is an insertion by the Aramaic paraphrast.

(3) Once the priority of G is admitted and ענגים (without ו) is seen to have been the one and only object of מלא the necessity of justifying the וענגים of H disappears: this too has always casued trouble to commentators; it has been explained, though quite unsatisfactorily, as a case of the participle containing its own subject (הם): see e. g. DILLMANN.

(4) The 3rd sing. masc. suffixes in v. 7 f., viz. in ארצו thrice, אצרתיו, מרכבתיו, ידיו refer to the collective sing. עם or יעקב in the first line of v. 6. In H the two lines that intervene between עם or יעקב and the 3rd sing. suffixes that refer to one or other of those words are in the 3rd plural — מלאו, ישפיקו and, if predicative, ענגים. In G מלאו was certainly not read, but either מלאה or מלא, ענגים is certainly not predicative, and instead of ישפיקו, ישפיק may have been and probably was read; the Hebrew text of G is in agreement, but H is awkwardly at variance, with the usage both in v. 6a and in v. 7 ff.

G then is prior to H: but that even G is original seems to me improbable, for the line is obviously too long; the lines here-abouts contain three, or at most (v. 7a), four words; probably then either כמקדם, or כפלשתים, or both words are intrusive. כמקדם is open to suspicion on account of its position, not to speak of the unsuitability of its meaning, whether we render *as of old* or *as from the East*. Possibly כמקדם is a corrupt dittograph of כמלאה (= כי מלאה); or, perhaps, it is a corrupt fragment of the opening distich of v. 6 which may be defective. כפלשתים also could be well-spared, for why the Philistines of all peoples should be represented as notorious for magic practices commentators quite fail to explain by their reference to I Sam 2 II Reg 1 2; these passages merely shew that the Philistines formed no exception to the peoples of antiquity, but in common with them possessed oracles and believed in symbolic magic. There is not the slightest evidence that the Philistines were pre-eminently given to magic practices. If good reason could be found for regarding כפלשתים as a gloss, it might safely be deleted. But for the moment I leave the question of its originality open, while I proceed to the further discussion of the remainder of the text which would unquestionably form a well balanced distich —

כי־מלאה ארצו ענגים
ובילדי נכרים ישפיק

This we may render provisionally:

For his land is full of soothsayers,
And he concludes (bargains) with (?) the children of foreigners.

The text and meaning of the second line are unfortunately not beyond

suspicion; and neither the translation just given, nor the far less probable alternative, „And he abounds with children of foreigners", gives a particularly good parallel to the first line. It is not surprising therefore that MARTI having adopted a modification of LOWTH's emendation, and concluding that v. 6 already contained *two* allusions to magic practices, suspected that a *third* reference to such practices underlay the words ובילדי נכרים ישפיקו and tentatively suggested rather extensive conjectural emendations with a view to obtaining such a meaning[1].

But one of the supposed references to magic practices rests on a conjectural emendation which has already been shewn to be in the highest degree precarious and improbable. Does the other reference stand examination? Is עננים, *soothsayers*, the term that was used in the original text? Certainly if the second line above refers to bargain-driving, the preceding line might be expected to refer to *traders*, rather than to soothsayers. But the meaning of that second line is not sufficiently certain to determine the sense of the whole verse. To reach the probable purpose of these obscure lines in v. 6, we must look beyond to the wider context; this is clear and unambiguous, and is admirably compatible with a reference to trade, far less so with a reference to soothsaying.

For what is the sequence of thought in v. 6–8? It is this: God has rejected his people, because their land is full of something in consequence of which (ותמלא) they have grown rich and so have been able to buy horses and chariots and to lavish money on idols. Having secured cavalry in abundance and manufactured idols, they trust in these things to the neglect of Yahweh. What is this something that has brought wealth to Judah and all that follows in its train? Surely not magic practices; but it well might be trade, of which there is reason to believe there was a notable expansion in Judah during the prosperous reign of Uzziah[2].

The wider context then strongly suggests that the last line of v. 6 does actually refer to traders, and that the translation „They drive bargains with the children of foreigners", if in detail philologically uncertain, approximates to the general sense of the original.

---

[1] CHEYNE in *Critica Biblica* also obtains three references to magic by extensive textual changes; he proposes

כי מלאו ירחמאלים
וינאמו כפלשתים
ובהיכלי ירחמאל יכשפו

and explains that „'ירח' is here used in the sense of soothsayers".

[2] Cp. G. A. SMITH in *Encyclopedia Biblica* 574.

May we then go further and attempt to recover a further allusion to trade in the preceding parallel lines? Is ענגים the corruption of a word denoting traders? Was the original word כנענים, meaning *traders* or *merchants* as in Prov 31 24 Zech 14 21, and, probably (cp. G), 11 7 11; cp. כנען in Zeph 1 11 Ezek 16 29 17 4?

If this be correct כפלשתים may be a gloss, or, if original, the Philistines might far better be cited as notorious traders than as notorious magic-mongers; Judah, such might be the thought, is becoming a second Philistia, Jerusalem, like Gaza, a busy and famous mart — for such Gaza certainly was both before and after Isaiah's day[1].

I give a translation of v. 6—8 embodying the suggestions I have made and completting the first part of v. 8 in accordance with a suggestion of DUHM's:

For Thou hast rejected thy people, the house of Jacob;
Because his (i. e. Jacob's) land is full of merchants,
And he concludes bargains (?) with the children of foreigners;
And so his land has become full of silver and gold,
And there is no end to his treasures;
And so his land has become full of horses,
And there is no end to his chariots;
And so his land has become full of idols,
(And there is no end to his images):
To the work of his hands he bows down,
To that which his fingers have made.

I attach widely different degrees of probability to the various suggestions which I have made in this note, and to emphasize this I briefly summarize my points:

(1) In v. 6 the text of G is prior to H; instead of מלאו וענגים (H) G, and certainly as far as ארצו the original text also, read מלא(ה) ארצו ענגים.

(2) The substitution of מקסם for מקדם, or its insertion before מקדם, and all variations of such emendations are conjectures that fail to take account of the evidence of G and are on all grounds to be rejected.

(3) At the end of v. 6 ישפיקו is an error due to dittography (ותמלא follows) for ישפיק.

(4) Possibly both מקדם and כפלשתים intruded into the text before the time of G.

[1] Cp. G. A. SMITH *Historical Geography* c. 9.

(5) Probably the last line of v. 6 refers to trade, the busy pursuit of which in Judah had led to the increase of wealth (v. 7).

(6) If (5) holds good, the parallel line not improbably referred to trade also and, therefore,

(7) *Possibly* ענגים is a corruption of an original reading כנענים.

II.

25 3—5.

„The City of Nations"?

The phrase קרית גוים in 25 3 is translated by DUHM and MARTI „die Stadt der Völker", and identified with Rome. Is it certain that this phrase stood in the original text, or if the two words are original, that they were intended by the author to be taken in this sense? The point is of sufficient importance in relation to the entire question of c. 24—27 to be worth careful examination: and for this reason, though I do not see my way to a complete restoration of 25 3–5 I criticize in some of its details the reconstruction of some of those who are rightly agreed that the passage is very corrupt and has been expanded by the intrusion of glosses.

The Hebrew text of these verses together with the two that precede reads as follows, the division into lines of course being due to myself:

[1] יהוה אלהי אתה
ארוממך אודה שמך
כי־עשית פלא עצות
מרחוק אמונה אמן
[2] כי־שמת מעיר לגל
קריה בצורה למפלה
ארמון זרים מעיר
לעולם לא יבנה
[3] על־כן יכבדוך עם־עז
קרית גוים עריצים ייראוך
[4] כי־היית מעוז לדל
מעוז לאביון בצר־לו
מחסה מזרם
צל מחרב
† כי רוח עריצים כזרם קיר [5] כחרב בציון †
שאון זרים תכניע † חרב בצל עב †
זמיר עריצים יענה

I do not propose to discuss the obelized words in the closing lines; for even if DUHM, with whom MARTI and CHEYNE agree, be wrong in rejecting these clauses as glosses, I see no way of bringing them into the scheme of the poem, or giving them any intelligible meaning as part of it. I content myself here with a reference to the commentaries and discussions of these writers. Whether, or to what extent, even the 3rd and 4th lines of v. 4, rejected by KITTEL, are part of the original text will be briefly considered later.

I note without discussion certain readings (based on G or conjectural) that are already familiar and, as it appears to me, correct, though it is immaterial to the following discussion whether they be admitted or not. In v. 2a read עיר instead of מעיר; in v. 2b and in v. 5 read זדים for זרים. I doubt whether מעיר (G πόλις) in v. 2c is correct: I suspect that a noun similar in sense to גל and מפלה in the previous lines or, more probably, a verb parallel to לא יבנה stood originally where מעיר now stands. If the last line of v. 5 is an original part of the poem יענה is doubtless a corruption of תענה (KITTEL).

I now come to the crucial verses — 3—5. In dealing with these it seems reasonable to expect that they will be of the same rhythmical character as the verses that precede. Now v. 1 2 consist of four distichs, each distich of two lines of three accents, and in each distich moreover the lines are parallel in sense. The second half of v. 1 might form an exception, if the Massoretic accentuation (followed by CHEYNE) which places the athnaḥ under פלא be correct: but we may take פלא עצות together in the first line of the distich (DUHM, MARTI), or perchance אמן is a dittograph or variant of אמונה. It may further be claimed that the four distichs of v. 1 2 fall into two strophes of two distichs each.

I observe now that v. 3 and 4 (down to בצר־לו) are, arranged as above, two further distichs of precisely the same character as those in v. 1 and 2, except that the second line of v. 3 appears to contain one word too much — four instead of three. This alone seems to me to afford a strong presumption in favour of the substantial correctness (at least as regards length) of the present Hebrew text; and certainly if there should prove to be independent reasons for eliminating one and not more than one of the four words in v. 3b the case becomes stronger still, as strong indeed as it well could be. The 3rd and 4th lines of v. 4 give a distich of parallel lines; but (1) the lines contain but two accents each, and (2) they could not form the beginning of a strophe.

Omitting the obelized words at the end of v. 4 and in v. 5 we find

another distich exactly similar in character to the four distichs of v. 1 2, and also to the distich at the beginning of v. 4.

I now come to consider the view taken of v. 3 by BICKELL, DUHM, CHEYNE, MARTI, viz. that v. 3 contains a distich and half of another distich of which the last line has vanished entirely from the Hebrew text, except that, according to BICKELL and CHEYNE, the כי at the beginning of v. 4 may be part of it. The v. with the words conjecturally supplied is thus arranged in CHEYNE's Hebrew text[1]:

על כן יכבדוך
עם עז קרית גוים
עריצים ייראוך
כי [נודעה ימינך]

DUHM gives the first three lines in the same form and postulates without supplying a fourth; and MARTI also postulates a fourth line, but rightly emphasizes the purely conjectural character of BICKELL's and CHEYNE's restoration.

But the objections to this view of the text are not confined to the fact that those who hold it are compelled to assume that a line has been lost, though nothing whatever but strophic regularity, if even that, points to such a loss. Observe (1) that not more than one of these four lines is of the length that is consistently maintained throughout the eight lines of v. 1 2; (2) the first and second lines balance badly; (3) in neither distich are the lines parallel in sense — another marked contrast to v. 1 2; (4) but on the other hand the parallel terms עם עז and (עריצים) קרית גוים which really cry out to be distributed among two parallel lines are crowded into one. These considerations taken together seem to me to cast the strongest possible doubt on the view that v. 3 contains three lines — a distich and a half — and in favour of the view that it contains a distich, amplified perhaps by a single word. But if so, the phrase „The City of Nations" was not used by the writer, though he may, so far as we have seen at present, have spoken of „the city of awe-inspiring nations"; as a matter of fact, I think it can be shewn to be unlikely that even that phrase was his; what he wrote was *the city of the awe-inspiring*. This at least appears to have been the text as read by G[2].

---

[1] T. K. CHEYNE, *The Book of Isaiah* (1899) in P. HAUPT's *Sacred Books of the Old Testament*; subsequent references to CHEYNE are to this book.

[2] I present my argument as above partly to make clear that the hypothetical phrase קרית גוים is exposed to grave suspicion for two independent reasons, and partly because it accords with the order in which I myself came to perceive what I regard as the true text. It was not until after I had convinced myself that v. 3 consists of a

The first line of v. 3 was read by G with two slight variations from H, which require no discussion, viz. יכבדוך without ו and עני for עז. The second line קרית גוים עריצים ייראוך is rendered καὶ πόλεις (v. l. πόλις) ἀνθρώπων ἀδικουμένων εὐλογήσουσίν σε. At first sight this may seem to indicate that G had the same text as H, that πόλ(ε)ις = קרית, ἀνθρώπων = גוים and ἀδικουμένων = עריצים. On further examination this is seen to be most improbable. Ἄνθρωπος occurs nearly ninety times in Isaiah, but never as the equivalent of גוי; it occurs many hundred of times in the rest of the Old Testament, but never, if I may trust my consultation of HATCH and REDPATH, as the equivalent of גוי. Twice in Isaiah and twice elsewhere, it is true, ἄνθρωπος renders the synonymous עם; in Is 36 11 ἄνθρωπος plural = עם sing., and in 44 11 ἄνθρωπος sing. = עם sing., in the corrupt phrase משומי עם עולם where, if עם had any meaning at all, it would be synonymous with אדם. Similarly in Job 12 2 עם sing. readily, even if incorrectly, taken to mean אדם is rendered by ἄνθρωπος plural. A similar interpretation of עם probably accounts for the rendering in Eccl 12 9. The conclusion that ἀνθρώπων in Is 25 3 did not render גוים is surely justified.

Nor if we examine the methods of the translator of Isaiah need we doubt the real explanation of ἀνθρώπων in 25 3. On several occasions in Isaiah a Hebrew adjective or participle is rendered in G by an adjective or participle *with the addition* of ἄνθρωπος; thus, in addition to two or three instances in v. 4 5 (see below), we find ידע in 29 11 rendered ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ (cp. 29 12 ἀνθρώπου μὴ ἐπισταμένου = אשר לא ידע); אדנים קשה in 19 4 ἀνθρώπων κυρίων σκληρῶν; מרעים in 31 2 ἀνθρώπων πονηρῶν and in 8 2 ἀνθρώπων is not a rendering of עדים (HATCH and REDPATH), but πιστοὺς ἀνθρώπους is the equivalent of נאמנים.

The second line of v. 3 then, read in G's text thus:

קרית עריצים ייראוך

and since this line is of the same length as the other nine lines of v. 1—3 and makes with the first half of v. 3 a distich exactly similar in character to the distichs of v. 1 2, and since קרית עריצים is a better parallel to עם עז than קרית גוים עריצים, G's text is more probably correct than H.

CONDAMIN[1] therefore is right in resisting the tendency to follow

---

distich only and not a distich and a half, that I realized what was the real text of G. At first I was inclined to think the superfluous word in v. 3b was קרית or עריצים both of which occur in the neighbourhood.

[1] A. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, Paris 1905.

BICKELL, and in treating v. 3 as a distich; right too in refusing to accept קרית גוים as a genuine phrase, but wrong when he says that G joins עריצים to גוים. BOX[1] again is right in perceiving that the first line of v. 3 extends down to יכבדוך, right too in demanding that a verb parallel to יכבדוך is required in the next line; but he is wrong in representing that verb as lost, in treating v. 3 as two lines and a half and consequently in his proposal to transpose v. 5ª and place it at the end of v. 3.

The first three strophes of the poem are now clear; they consist respectively of (a) v. 1, (b) v. 2, and (c) v. 3, together with v. 4 to בצר־לו. In the third, as in the first strophe, the second distich introduced by כי gives the reason for what is affirmed in the first.

The fourth strophe of the poem is far more difficult to find and has perhaps been mutilated beyond recovery. DUHM, CHEYNE and MARTI are again in agreement: in CHEYNE's text the strophe reads:

היית מעוז לדל
מעוז לאביון בצר־לו
מחסה מזרם צל מחרב
וגאון זדים תכניע

BOX agrees as to the first three lines but constructs a fourth line out of the end of v. 4 and the beginning of v. 5 — clauses rejected by others as glosses — as follows:

מזרם קר מחרב בציון

The first distich in both of these reconstructions really belongs to the preceding strophe, unless the second distich of that strophe has been lost. The alternative is of course possible; but this reconstructed fourth strophe would even then remain improbable, for the 3rd line is suspiciously long, it contains two parallel phrases which would rather have belonged to separate and parallel lines, and it is badly balanced in CHEYNE's reconstruction by the 4th line: moreover on this theory the final line of v. 5 in H has to be rejected as a gloss — for which certainly some reasons, though they are probably delusive, can be found. BOX's fourth line gives better parallelism and balance but in lines of the wrong length, and his reconstruction could only be admitted if the transposition of v. 5ª to follow v. 3 were justified — and it has already been shewn that it is not.

It is claimed by those who reject the last words of v. 5 זמיר עריצים יענה as a gloss on שאון זדים תכניע that they are absent from G. But

[1] G. H. Box, *The Book of Isaiah*, London 1908.

this conclusion, or at least any further inference, must not be too hastily drawn. The actual facts are these; corresponding to שאון זדים תכניע חרב בצל עב זמיר עריצים יענה all that G has is ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας; now ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν is the equivalent of מזדים, but who is to say to which of the remaining words οἷς ἡμᾶς παρέδωκας corresponds? Possibly these words were suggested by תכניע, or some corruption of that word, but that is by no means certain. It is possible as LIEBMANN in a full discussion of this passage has already suggested in this *Zeitschrift* (1903, p. 263), that G's text was mutilated at this point and that the translator rounded off his sentence with a summary paraphrase. If so it would be hazardous to conclude from G that the words זמיר עריצים יענה are a gloss inserted in H after the date of G. But if we confine our attention to H then it is still less clear that the words are a gloss: for (1) זמיר at least is a curious word with which to gloss שאון; and (2) it would be odd that the gloss should be rhythmically equal to the other lines of the poem and with שאון זדים תכניע should form a distich exactly similar in quantity and parallelism to the other distichs of the poem.

I add a few notes on the relation of H to G in those parts of v. 4 and 5 not already discussed: H reads מחסה מזרם צל מחרב כי רוח עריצים כזרם קיר כחרב בציון and G σκέπη ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν ῥύσῃ αὐτούς· σκέπη διψώντων καὶ πνεῦμα ἀνθρώπων ἀδικουμένων ὡς ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι διψῶντες ἐν Σειών. After מזרם read by G מזדים and rendered ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν, G's Hebrew text probably continued תַּצִּלֵם צל חֹרֶבִם and it appears to me not impossible (1) that מחסה is a correct but misplaced variant of the second מעוז in the previous distich, and (2) that מזדים תצלם is a fragment of the original fourth strophe: though this must remain a mere possibility unless and until the text at this point receives a fuller and clearer explanation than I am able to offer. The next word חרב(ם) is = διψώντων as in v. 5, the כ of the Hebrew כי was read as ם and attached to חרב; the י of כי was read as ו = καί. The rendering of רוח עריצים is obvious and is another instance of the translator's otiose ἄνθρωπος; but then I suggest that כ זרם קיר was not read by G, but that ὡς ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι διψῶντες ἐν Σειών renders כחרב בציון, ἄνθρωποι being again otiose and ὀλιγόψυχοι and διψῶντες being a doublet, the former adjective explaining that διψῶντες is to be understood metaphorically.

BICKELL's reconstruction of this passage appears to me to have set subsequent critics on a wrong track; my chief purpose in this note,

beyond questioning the reality of the phrase „Die Stadt der Völker" and illustrating a method of the Greek translator, has been to secure a return to the right starting point in the hope that others setting out from that point may find their way to a more complete solution of the difficulties of the last part of v. 4 and of v. 5 than has yet been obtained.

III.

Isaiah 34 12—14.

Was the Edomite Monarchy elective?

I do not propose to answer or even to discuss in detail the question at the head of this note; but my discussion may well serve to enforce the doubts that have been expressed by some, though they do not appear to have been even felt as yet by others, as to the evidential value of this passage with regard to the elective character of the Edomite monarchy. It is not fit even to turn the scales if they should seem to be evenly balanced by the consideration on the one hand that no successive kings in the list given in Gen 36 31f. came from the same place and on the other hand that there was a „seed royal" of Edom (I Reg 11 14).

The Hebrew text of Is 34 12—14a reads as follows:

[12] חריה ואין שם מלוכה יקראו
וכל שריה יהיו אפס
[13] ועלתה ארמנותיה סירים
קמוש וחוח במבצריה
והיתה נוה תנים
חציר לבנות יענה
[14] ופגשו ציים את איים
ושעיר על רעהו יקרא

I concern myself in this note primarily with the first and second of the foregoing lines. I have cited the remainder partly to exhibit the prevailing lengths of the lines here and so to shew the rhythmical dissimilarity of the first, and partly that the last line with its reference to the שעיר may be before the reader.

Not only is the first line rhythmically abnormal: but the construction is intolerable. I start from the assumption that the line is corrupt, for this is generally admitted, and turn at once to my purpose of criticising some current emendations and the erroneous reconstruction of the Hebrew text of G which is used to support them.

It is curious that those even who admit the corruptness of the v.

retain the really very questionable line ואין שם מלוכה יקראו; and merely dispute whether this strange sentence means (1) *there is no one there whom they might call to the kingdom*, i. e. to be king, or (2) *None shall exist there who can proclaim a kingdom* (Box), or (3) *There will be no royalty there to proclaim* — namely by means of heralds (Cheyne).

Of these (1) would, as Dillmann points out, require למלך or למלוכה, (2) fails to account for the emphatic position of מלוכה, not to speak of other objections, and to both (2) and (3) it is an objection that it would be curious in such a connection to single out for mention an occurrence that was never frequent. Duhm feels this objection and so far himself casts suspicion even on the rendering which seems to him least objectionable — und kein Königtum gibt's dort, das sie ausrufen. No king or no one fit to be king — that is a feature which might well appear in a picture of disaster and desolation; but no proclamation day — that is far less natural.

The emendations of Isaiah 34 12 which find favour are due to Bickell, though subsequent writers have somewhat modified the form in which Bickell proposed them. It is common to all emendations of this type that they rest on the assumption that v. 12 originally contained two distichs, that חריה is the sole remnant in H of the first of these, but that G preserves the rest of the lost distich.

I give the hypothetical double distich in the form in which Cheyne, agreeing with Duhm, presents it:

ושעירים ישבו בה
יהיו כאין חריה
ואין שם מלוכה יקראו
וכל שריה יהיו אפס

and which he renders

Satyrs will dwell therein,
And its nobles will disappear;
There will be no royalty there to proclaim
And all Edom's princes will be no more.

In his note Cheyne claims without hesitation that the first two lines are the text of G; Kittel in his Biblia Hebraica offers with equal assurance as the text of G two lines similar in sense but different in form, viz.

ושעירים ישבו בה
ולא יהיו חריה

I propose to shew that G read neither what CHEYNE, nor what KITTEL offers. But even if it did we could not readily admit that this was the original text; it is quite improbable that Satyrs would be mentioned here when they are mentioned again just below in v. 14 and *there with a suitable parallel.* DUHM it is true asserts „daß die Satyre später noch einmal vorkommen, fällt bei unserm Vf. gar nicht ins Gewicht". But this simply evades without invalidating the objection. Again the first distich, as restored, certainly is a case of the cart before the horse: first the disappearance of the nobles, and then, in the desolate spot, the satyrs would be the natural order. Yet this particular objection cannot be very strongly urged: since the writer in any case mentions animals frequenting desolate spots in v. 11 before he mentions the disappearance of the nobles, he might within the same distich mention the two facts in the unnatural order. But further if חריה means *nobles* its most probable place is in the line parallel to שריה: an emendation which divorces two such obviously parallel terms and produces such unsatisfactory parallels instead cannot be considered happy.

Some, not all, of the objections raised in the last paragraph are avoided by BICKELL who proposes as the original form of the first line ושעיר מישבי בה *and Seir shall be without inhabitants,* and by CONDAMIN who takes חריה in the sense of *holes* and conjectures that two words have been lost; this would give a distich somewhat as follows:

The satyrs shall there have their dwelling,
And the . . . their holes.

But these variations have their own difficulties and rest on the assumption that the *plus* of G represents the original text.

As against חריה ואין שם מלוכה וכל שריה יהיו אפס of H, G has καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται· οἱ γὰρ βασιλεῖς (αὐτῆς) καὶ οἱ μεγιστᾶνες αὐτῆς ἔσονται εἰς ἀπώλειαν. It will be seen at once that G shews both a *plus* and a *minus*; the emendations already noticed are obtained by adding to H the *plus* of G and entirely disregarding the *minus* of G — in itself a questionable proceeding.

But further, the foregoing emendations assume that οἱ ἄρχοντες αὐτῆς οὐκ ἔσονται rendered either יהיו כאין חריה or חריה לא יהיו; it rendered neither, but, as should be obvious once G and H are closely compared, it rendered either חריה אין or חריה אינם; cp. οὐκ ἔσται = איננו Job 8 22 with the latter alternative, and with the former אין = οὐκ ἔστιν

in Is 59 11 and = οὐκ ἔσται in 41 17. Seeing that οἱ ἄρχοντες = חריה is followed by οὐκ ἔσονται which according to the methods of the Greek translators might = אין and this in the form ואין follows immediately in H, it is most unreasonable to assume that G left ואין *following* חריה untranslated, but reading יהיו כאין or לא יהיו *before* חריה, which clauses must in that case have disappeared from H without leaving a trace, represented those words by οὐκ ἔσονται *after* οἱ ἄρχοντες = חריה. Such a combination of improbabilities rarely obtains the truth.

Assuming that γάρ as not infrequently in the Greek version of Isaiah is merely a translator's stylistic addition (cp. e. g. 1 27, 2 12 20) we may restore the Hebrew text that lay before G as follows: ושעירים ישבו (or ישכנו) בה חריה אין (or אינם) מלכ(י)ה ושריה יהיו אפס. In the last line the only variation is that G omits the כל before שריה: in this it may be true to the original text. For the further consideration of the earlier part of the v. I place the two texts in parallel lines:

G ושעירים ישבו בה חריה אין (מ) מלכ(י)ה

H חריה ואין שם מלוכה יקראו

Once the Hebrew text of G is correctly restored, the simple plan of adding the *plus* of G to H, while neglecting its *minus*, becomes not only questionable but impossible.

I do not see my way to a satisfactory reconstruction, but I suspect that Is 34 12, instead of being a fragment of two distichs is a single distich of which the first line has been corrupted. Certainly this would disturb the strophic division that DUHM carries right through the chapter, but as I believe, and hope elsewhere to prove, that c. 34 is not a single poem this has no weight with me.

I think it probable that the *plus* of both G and H is due to the intrusion into the text of marginal notes. The opening words of G ושעירים ישבו בה is most easily explained as such a note. The plus of H is more difficult; I suggest as a bare possibility that a corrupt form of a variant of the same note found its way into the text at a date later than that of the Greek version. On the margin of the text stood first שעירים ישבו בה and this was incorporated with the text in G: later this marginal note was corrected out of regard to Is 13 21 into שעירים ירקדו; subsequently שעירים mutilated into שם found its way into one, and ירקדו in the form יקראו into another place in H. But this is speculative and other equally probable explanations might be offered. My object has been to criticize a rather widely accepted emendation rather than to propose another; the sense of the verse is sufficiently clear from the last

line; and a distich such as the following will probably approximate to both the form and the contents of the original of the whole verse —

Her nobles are no more
And her princes shall cease to be.

In any case the word יקראו is unrepresented in, and in all probability was not read by, G. Consequently the theory that Is 34 12 refers to the elective character of the Edomite monarchy rests on an improbable interpretation of a badly attested reading.

[Abgeschlossen den 12. November 1910.]

Bemerkungen zu einigen Stellen aus Genesis und Numeri.

Von Professor J. C. Matthes in Hilversum.

Gen 14 14 enthält nicht weniger als drei Ausdrücke, über deren Bedeutung die Meinungen der Ausleger auseinander gehen und die es bisher noch nicht gelang allgemein befriedigend zu erklären. Es sind erstens: וַיָּרֶק; zweitens: אֶת־חֲנִיכָיו; drittens: die Zahl der kriegführenden Sklaven, 318. Ich beschränke mich jetzt auf die Besprechung der ersten Schwierigkeit.

וַיָּרֶק wird sehr verschieden übersetzt und aufgefaßt. Bekannt ist DILLMANNS: „er entleerte, goß aus, wie Pfeile aus dem Köcher oder das Schwert aus der Scheide". Doch das Wort würde, wie GUNKEL bemerkt, „so metaphorisch gebraucht, hochpoetischen Klang haben und nicht in den Erzählungsstil passen". Mit Recht fügt BALL hinzu: „the use of הריק in the sense of letting loose or drawing out troops is without parallel in the O. T." Wir finden bloß הריק חרב und הריק חנית für: das Schwert und die Lanze herausziehen, Ex 15 9 Lev 26 33 Ps 35 3. Hieran knüpft BALL die Frage, ob nicht anstatt des folgenden חניכיו vielleicht חנית zu lesen sei. Doch da demzufolge der Rest des Verses wegfallen würde, ist die Frage zu verneinen. BALL selbst hat auch nicht nach diesem Vorschlage den Text herausgegeben, sondern וירק in ויפקד geändert.

Andere lesen mit Sam. וַיָּדֶק, einen Aramaismus mit der Bedeutung in Pael oder Aphel, von genau zusehen, sorgfältig beobachten. Man hat das aufgefaßt als mustern und LXX ἠρίθμησε als Übersetzung dieses וידק angemerkt. Indeß wäre ויפקד dafür das bekannte und richtige Wort, wie auch BALL zugibt. Daß aber וידק und ויפקד verwechselt seien, wie er meint, ist schwerlich richtig. Auch ist ein Aramaismus in dem übrigens gut hebräischen Texte Gen 14 unwahrscheinlich. Tg. Onk. übersetzt וזריז, d. h. er rüstete oder er bewaffnete (seine Sklaven). KITTEL fragt, ob die Targumisten וַיַּעֲרֹךְ lasen? Obgleich dies unsicher ist, da rüsten und bewaffnen nicht genau dasselbe

sind wie ערך, zum Kampfe aufstellen, oder in Schlachtordnung stellen, so ist es doch wahrscheinlich die ursprüngliche LA des hebr. Textes. ק wechselt oft mit כ, ך, und ע mit Schewa verschwindet bisweilen mitten im Worte bei schneller Aussprache, vgl. רות für רְעוּת LAGARDE, Übers. 84, 156, GESENIUS-BUHL Lex.^{13} s. v., wobei er sich selbst sub ע 1° bestreitet, wenn er dort das vollständige Verschwinden des Buchstaben leugnet. Die Bemerkung, daß ערך als vox bellica meist mit מלחמה (z. B. v. 8) oder intransitiv gebraucht wird (z. B. Jdc 20 33) und nicht wie h. l. transitiv c. Acc. personae, die man waffnet, ist ohne Zweifel richtig, kann aber der Konjektur ויערך keinen Eintrag tun, weil übrigens, abgesehen von der res militaris, ערך oft mit dem Acc. konstruiert wird, vgl. 22 9 Lev 1 12 Ex 40 23 usw. Es muß also Zufall sein, daß wir den Ausdruck: Kriegsleute in Schlachtordnung stellen nicht mehr antreffen; deshalb ist ויערך hier wirklich die wahrscheinlichste LA.

Gen 40 14. „A most difficult verse“ schreibt DRIVER, Tenses^2 § 119, p. 169 Nr. 2, und ebenso BALL: „M. כי אם־זכרתני וגו' is very puzzling“. Die Schwierigkeit liegt in זְכַרְתַּנִי; denn was ist das? Imperativ, modales Futurum (mögest du . .), oder Perfectum confidentiae: „du aber wirst meiner gedenken“, EWALD Gr. § 356^b? Nach כי אם aber paßt weder die eine noch die andere Erklärung. DRIVER meint, אם זכרתני sei zu übersetzen if thou rememberst me, was jedoch, wie er zugibt, wohl Raum läßt für das folgende, aber nicht für das vorangehende כִּי. Er schlägt darum am Ende vor, anstatt כִּי אם zu lesen אַךְ אם, wie 23 13. WELLHAUSEN Comp. 57 Anm. und BALL stimmen ihm bei. Doch, wie DILLMANN bemerkt, konnte Joseph das Gedenken nicht als selbstverständlich voraussetzen, sondern mußte eben darum bitten; eine richtige Bemerkung, die HOLZINGER, Genesis S. 233 veranlaßt, אם als Fragepartikel zu nehmen: nur, ob du dann gewiß an mich denken wirst, womit aber das Bedenken DILLMANNs keineswegs verschwindet, indem überdies die Frage in dieser Form befremdet und zum folgenden: beweise mir Gunst nicht paßt. KITTEL hat in seiner Textausgabe das אַךְ nichtsdestoweniger mit einem „fortasse“ in der Note empfohlen. Viel besser erklärt OORT Emendationes 6 den Text mit der Bemerkung: „pro זכרתני l. זָכְרֵנִי.“ Dies ist das einzig richtige und mögliche; die LA OORTs wird gestützt durch G ἀλλὰ μνήσθητί μου, und Hier. tantum memento mei. כִּי אִם ist einheitliche Partikel, wie oft, mit der Bedeutung sondern, aber vgl. 32 29 Jer 16 15 1 Sam 21 5 usw. Fragt man, wo der Gegensatz sei, so erwidert HOLZINGER: „zu ergänzen ist der negative Satz *ich begehre nichts* oder *und nun vergiß mich nicht*“; doch man

nimmt besser an, der unausgesprochene Gedanke sei: „du wirst also der Freiheit und des Glückes teilhaft werden, aber ich nicht; findest du sie, gedenke meiner". Vgl. Lk 23 42.

Gen 41 16 „ist nicht ohne weiteres klar", meint HOLZINGER, Gen 235, mit Recht. Schon das שְׁלוֹם in v. 16b befremdet; denn was bedeutet: „Gott wird den Frieden (oder das Heil) Pharaos beantworten". שְׁלוֹם kann nur ein Schreibfehler sein für חֲלוֹם. — Eine andere Schwierigkeit liegt in בִּלְעָדָי. V. 15 sagt Pharao zu Joseph: „ich habe einen Traum gehabt; aber niemand kann ihn deuten. Doch ich habe von dir gehört: du brauchst einen Traum nur zu hören, so könnest du ihn deuten". Hierauf erwidert Joseph: בלעדי, das nach MT ganz auf sich selbst steht; dann folgt: „Gott wird den Traum Pharaos beantworten". Was bedeutet nun das vorangegangene בלעדי? Auf Grund von Gen 14 24, wo dasselbe Wort auch voran und isoliert steht, übersetzt DILLMANN: „ich durchaus nicht"; GUNKEL: „ich vermag nichts". HOLZINGER bemerkt hierzu, daß gleich nachher (41 44) בִּלְעָדֶי, wie häufig, bei demselben J und in gleichem Kontexte ohne bedeutet. Das ist richtig. Natürlich brauchen wir uns um das Atnach nicht zu kümmern und können ruhig lesen: „ohne mich oder außer mir wird Gott den Traum Pharaos beantworten". Man vergleicht dann 40 8b, wo Joseph sagt: „Traumdeutung ist Gottes Sache". Da aber a. a. O. sofort folgt: „Erzählt mir den Traum", so schließt dort die Gottesoffenbarung die Vermittelung Josephs nicht aus. Hier jedoch, wenn er sagt: durchaus nicht oder ohne mich wird Gott antworten, wird diese Vermittlung wohl abgelehnt; dem widerspricht aber nachher v. 25, wo Joseph die Traumauslegung übermittelt. LXX, Syr., obgleich nicht in allem einig, lesen בִּלְעָדַי; LXX übersetzt: ἄνευ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀποκριθήσεται τὸ σωτήριον Φαραω. So auch Sam. Diese LA ist jedoch zu verwerfen; denn οὐκ (לֹא) ist willkürlich eingeschaltet; und die Vokalisation יֵעָנֶה (Impf. Niph.) empfiehlt sich nicht vor dem Akkusativ את־חלום.

Da der Text, wie er lautet, nicht befriedigt, so wage ich den Vorschlag, anstatt בלעדי וגו' zu lesen בְּיָדִי אֱלֹהִים יַעֲנֶה אֶת חֲלוֹם פַּרְעֹה, d. h. durch mich wird Gott den Traum Pharaos deuten, wie es v. 25f. dann wirklich geschieht.

Gen 47 19 bemerkt KITTEL zu זֶרַע „G + ἵνα σπείρωμεν", was richtig ist und auf ein Plus in H ונזרע hinweist. Doch KITTEL geht bei למה נמות גם אנחנו גם אדמתנו an dem Plus von G vorbei, obgleich dadurch der Text ein wenig holperig wird. G hat näml. ἵνα οὖν μὴ ἀποθάνωμεν ἐναντίον σου καὶ ἡ γῆ (ἡμῶν) ἐρημωθῇ, d. h. hebr. לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ וְאַדְמָתֵנוּ תֵּשָׁם. Cf. OORT Em. 6sq.

Num 12 8. M וּמַרְאֶה ist unverständlich. „It might be either the acc. of a noun = sight, or the Hif. part. of ראה, but neither construction is natural“, schreibt PATERSON. Die Konstruktion ist nicht nur unnatürlich, sie ist auch ganz unmöglich, ja undenkbar. Man versuche nur das Wort als Gesicht oder als zeigend zu übersetzen, um zu bemerken, daß es hier sinnlos ist. S, G und einige Hss von H lesen במרה (G ἐν εἴδει). Da v. 6f. von Mose gesagt war, daß Gott sich ihm nicht durch Gesichte offenbart, so würde hier also das Gegenteil stehen, was nicht anzunehmen ist. Der Versuch, die Inkongruenz durch eine andere Vokalisation wegzunehmen (v. 6 בַּמַּרְאָה, v. 8 בְּמַרְאֶה) ist willkürlich und mißlungen. EWALD und PATERSON lesen darum לֹא במראה; doch dies ist tautologisch nach v. 6^b 7 (GRAY). OORT Em. 8 tilgt במראה, was radikal ist; man fragt aber, wie ומראה hier entstand. Ich meine, das richtige Wort war וְאֹמְרָה (das per metathesin ומראה wurde): spreche ich (zu ihm), so (tue ich es) nicht in Rätseln. Der Voluntativ oder Kohortativ nach GES.-KAUTZSCH § 108^e in Bedingungssätzen mit oder ohne אם; das Vav vor לֹא leitet den (elliptischen) Nachsatz ein.

Num 12 12. KUENEN, Godsdienst van Israel II, 273, bemerkt ad h. l.: „Die Sopherim erlaubten sich hier drei Änderungen: תְּהִי pro נְהִי, אִמּוֹ pro אִמֵּנוּ; בְּשָׂרוֹ pro בְּשָׂרֵנוּ“. Er fügt noch hinzu: „die zwei letzten werden ausdrücklich als tikkuné Sopherîm nachgewiesen, die erste nicht“. Daß dies richtig ist, geht hervor aus FRENSDORFs Ochla we Ochla S. 113, und aus dem Tg. KUENEN meint aber auch, daß nicht bloß נְהִי, sondern ebenso sehr אִמֵּנוּ und בְּשָׂרֵנוּ die ursprünglichen wahren Lesearten seien, und übersetzt den Text: „laat ons toch niet zijn als een dood geboren kind, bij welks uitgaan uit den schoot *onzer* moeder de helft van *ons* vleesch verteerd is“. Wie er das meinen kann, ist jedoch nicht deutlich, da im Bilde nur das Suffixum 3^{ae} pers. sing. paßt, wie GEIGER Urtext u. Übers. 384 richtig sah; er gibt als ursprüngliche LA in Übersetzung: „mögen wir doch nicht sein wie ein Totes, an dem, wenn es aus dem Mutterschoße hervorkommt, die Hälfte seines Fleisches verzehrt ist“. Das ist richtig.

Num 24 22. Weder PATERSON noch OORT haben bei diesem Text etwas zu bemerken. Dagegen hat RYSSEL (KITTEL Biblia I, 222) wenigstens bei v. 22^a כי אם יהיה לבער קין notiert 1. „לְבָעֵר, propositum a quibusdam scriptoribus recentioribus לְעֵבֶר“. Zu diesen neuern gehört, nach BUCHANAN GRAY, Numbers, 376, HOMMEL, der v. 22^a übersetzt: Aber Kain wird zu Eber gehören. 2. frägt RYSSEL, ob nicht קין metri causa zu tilgen sie. — Was nun לְבָעֵר betrifft, so kann es nichts anderes bedeuten als:

„Kain wird zur Abweidung sein, d. h. abgeweidet und verwüstet werden“, vgl. Jes 3 14 5 5 6 13. Hierbei wäre dann an das Land gedacht, oder, wenn auch an das Volk der Qeniten, so wäre v. 22[b] nicht ganz konform v. 22[a], wo die Qeniten nicht ausgerottet, sondern in das Exil geführt werden. Ich glaube darum, לְעֵבֶר sei die bessere LA; und gemeint sind die Assyrer, die v. 22[b] Assur heißen. — Daß קין zu tilgen sei, scheint mir nicht nur metri causa richtig; denn auch nach הקיני v. 21 ist קין eine müßige Wiederholung.

Ohne Bemerkung sehen die Critici und Ausleger über v. 22 עַד־מָה hinweg, obgleich die LA schwerlich richtig sein kann. Man erklärt sie entweder: bis Assur dich hinwegführt (OORT, CARPENTER), oder: Wie lange noch? so führt Assur dich in Gefangenschaft (KAUTZSCH, GRAY), oder auch wohl: wie lange wird Assur dich gefangen halten? (ONDERWIJZER, Vert. van במדבר, S. 322).

Da עד־מה quousque, wie lange bedeutet, vgl. Ps. 74 9 79 5, so ist die Auffassung RASCHIs עַד הֵיכָן הוּא מְגַלֶּה אוֹתְךָ, ebenso gut wie die des Tg. עַד מָא אֲתוּרָאָה תִּשְׁבְּנָךְ, d. h. „bis wie weit (bis welchen Weg) führt A. dich“, abzulehnen. Da aber שָׁבָה nie bedeutet: gefangen halten, sondern immer gefangen (ins Exil) hinweg führen, so wird im hebr. Texte nicht gefragt: wie lange das Exil der Qeniten bei Assur dauern wird, sondern der Text ist zu übersetzen: „Bis wie lange wird Assur dich hinwegführen?“ Daß dies jedoch Unsinn ist, läßt sich nicht leugnen, weil der Akt der Wegführung in einer gewissen kurzen Frist verlief. Hieraus folgt, daß wir nicht das Unmögliche versuchen müssen, um die Worte, wie sie dastehen, zu erklären, sondern fragen müssen, ob der Text in H wohl richtig überliefert sei. Nun ist merkwürdig, daß G hat: καὶ ἐὰν γένηται τῷ Βεὼρ (Βαιωρ) νοσσιὰ πανουργίας, Ασσυριοι αἰχμαλωτεύσουσί σε. Natürlich ist νοσσια Übersetzung von קֵן, *Nest*, wie G קֵין las. Doch wie kommt G zu πανουργίας? Es ist das hebr. עָרְמָה. Unvokalisiert kann ערמה defektiv עָרִימָה sein; und nehmen wir das an, so hat der Dichter des Liedes sagen wollen: „Die Keniten, die frei in den Felsen ihre Nester und Wohnungen hatten (v. 22), werden von den Assyrern in die fremden ass. Städte weggeführt werden und, ihrer nomadischen Freiheit beraubt, dort Gefangene sein“. Kurz ausgedrückt: „Aber (Qain) kommt an Eber, nach den Städten führt Assur sie weg“.

[Abgeschlossen den 6. Mai 1909.]

Die Bedeutung des hebräischen מִין.

Von Professor Ed. König in Bonn.

Nachdem schon FRIEDRICH DELITZSCH in seinen „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament" (1886), S. 143 sich mit mehreren Gründen, obgleich nicht mit absoluter Entschiedenheit, gegen die Deutung des hebräischen מִין als „Art" gewendet hatte, hat H. V. HILPRECHT[1] sich neuerdings zu dem „Glauben" bekannt, daß das biblische *mîn* die Bedeutung von „Zahl" besitze. Dieser Gegenstand verdient es, jetzt nun einmal eingehender untersucht zu werden, zumal schon DELITZSCH a. a. O., S. 144 sagte, daß er „dankbar wäre, wenn seinen diesbezüglichen Zweifeln einmal Berücksichtigung geschenkt werden möchte."

Diese Zweifel brachte er aber in folgender Darlegung zum Ausdruck. Es sei ein logischer Fehler, an Stellen wie Gen 1 24f. und 6 20 מִין durch „Art" zu übersetzen. „Wenn Gott נֶפֶשׁ חַיָּה d. i. lebendige Wesen schafft לְמִינָהּ, Hausvieh (בְּהֵמָה) לְמִינָהּ, usw. und damit gesagt sein soll, daß er lebendige Wesen nach ihren verschiedenen Klassen, Arten und Unterarten geschaffen habe, so mußte מִין notwendig in den Plural gesetzt werden, es mußte heißen: נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינֶיהָ, wenn nicht gesagt wurde: lebendige Wesen ein jedes nach seiner Art. Und wenn vom Geflügel, vierfüßigem Getier, und Gewürm לְמִינָהּ (bezw. לְמִינֵהוּ) je ein Paar in die Arche gerettet wird, und damit gesagt sein soll, daß von allen einzelnen Arten jener Tierklassen je ein Paar in die Arche Aufnahme gefunden, so mußte es heißen לְמִינֶיהָ (bzw. לְמִינָיו). Das Nämliche gilt von Gen 1 11f. 7 14. Das Nämliche gilt auch von Lev 11 14f. [16 fehlt] 19 22 Dt 14 13f. [15 fehlt] 18, wenn man dort nicht, was unzuläßig, מִין plötzlich von der die Arten in sich begreifenden Gattung verstehen will. Es scheint mir hiernach geboten, die konkrete Bedeutung „Art, Gattung" für מִין aufzugeben (womit zugleich die, an sich vorwurfs-

[1] „Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. Von H. V. HILPRECHT" (1910), S. 52 f.

freie Kombination mit תְּמוּנָה hinfällt) und, falls man von der althergebrachten Ansicht nicht völlig abweichen will, dann abstrakt „Besonderung, Spezialisierung" o. ä. zu übersetzen; es erklärt sich auf diese Weise wenigstens der Singular מִין. Zu dieser letzteren Übersetzung würde DILLMANNs Fassung von מִין eig. „Spaltung, Teilung" — vgl. يَمِينُ, مان „den Boden mit der Pflugschar spalten" — gut stimmen. Würde nur dieses arabische Verbum für die Ansetzung eines hebräischen מִין „teilen" ausreichend sein!"

1. Bei der Erörterung dieser Frage gehe ich aber, wie es mir richtig scheint, so oft es nur immer möglich ist, von der Vorlegung und positiven Begründung der Ansicht aus, die ich durch die Betrachtung der Texte selbst gewonnen habe. Darnach sage ich, daß das hebräische מִין „Erscheinungsform, Species, Art" bedeutet, welches letzterwähnte Wort natürlicherweise und gemäß dem Sprachgebrauch sowohl einen abstrakten Sinn (= Beschaffenheit) als auch einen konkreten Sinn besitzt, wonach es metonymisch (meine „Stilistik etc.", S. 29) die Besitzer der betreffenden Qualität oder die Gesamtheit der in die Spezies oder Art fallenden Unterteile und Exemplare bezeichnet. Diese Bedeutungen „Erscheinungsform, Spezies, Art" sind auch in meinem Hebräisch-aramäischen Wörterbuch (1910) dem Worte מִין gegeben worden, weil ich sie trotz der Bemerkungen von DELITZSCH als an allen Stellen passend und grammatisch oder logisch unanstößig erkannt habe, wie ich hier nachzuweisen gedenke. Gehen wir zu diesem Zwecke alle vorkommenden Stellen von מִין durch!

a) In Gen 1 11 lesen wir: „Fruchtbaum, hervorbringend Frucht nach seiner Art" (d. h. hier: zugleich nach seiner *Beschaffenheit* und seiner dadurch bedingten *Gattung*), was selbstverständlich in richtigerem Deutsch heißt: „Fruchtbäume, die Früchte nach ihrer Art (Beschaffenheit und Gattung) tragen". Da steht vollkommen richtig מִינוֹ mit dem Singular des Pronomen poss.; denn wie bei עֵץ פְּרִי direkt vorher das singularische Attribut עֹשֶׂה „hervorbringend" steht, so konnte und mußte es auch gleich dahinter in dem Pronomen poss. als Singular konstruiert werden. Ein solcher distribuierender Gebrauch des in Bezug auf Plurale hie und da verwendeten singularischen Pronomen, wie er in meiner Syntax § 348 u w y nachgewiesen worden ist, kann deshalb in Gen 1 11 nicht mit SKINNER[1] z. St. formell konstatiert werden. Nur dem Sinne nach bekommt das auf einen Kollektivbegriff bezügliche singularische Pronomen

[1] JOHN SKINNER, International Critical Commentary (1910), p. 24.

poss. in unwillkürlicher logischer Operation eine distribuierende Funktion, sodaß auch — deutlicher — übersetzt werden kann „je nach ihrer Art", wie in KAUTZSCH, Heilige Schrift Alten Testaments (1909f.) übersetzt ist: „Fruchtbäume, welche je nach ihrer Art Früchte erzeugen".[1] Mit dem Singular des den kollektiven Begriff „Fruchtbaum" vertretenden Pronomen poss. stand aber nun der Singular des demselben Kollektivbegriff zugeschriebenen מִין „Art" in logischer Wechselbeziehung, noch ganz abgesehen davon, daß מִין von vorn herein ein abstrakter und dann ebenfalls kollektiver Begriff ist. Also ist der Plural des מִין zunächst in Gen 1 11 von DELITZSCH mit Unrecht gefordert worden. Ganz ebenso liegt aber die Sache in 1 12 und in 7 14a γ, in welcher letzteren Stelle das singularische Attribut הָרֹמֵשׂ vorhergeht und also wieder auch der Gebrauch des singularischen Pronomen poss. und des Besitztums מִין allseitig motiviert ist.

b) Ferner werden Kollektiva überhaupt in erster Linie singularisch konstruiert und können nur, aber müssen nicht mit pluralischen Vertretern, Attributen, Besitztümern etc. verbunden werden, wie die Regel in meiner Syntax § 346d e g i mit Beispielen belegt ist, und wie man auch im Deutschen z. B. sagen kann: „Plötzlich erhob die ganze Schar ihre Stimme." Ebendieselbe Regel gilt nun auch in Gen 7 14a α b: „alles Lebendige nach seiner jedesmaligen Spezies", und dies heißt mit Rücksicht auf den kollektiven Sinn des חַיָּה und auf den Kontext v. 8f.: alle lebendigen Wesen nach den Vertretern ihrer (einzelnen) Spezies oder Arten; usw. in v. 14a β b. Zu dem grammatisch unanstößigen Singular des Pronomen poss. gesellte sich auch in diesen Fällen auf die natürlichste Weise wieder der Singular des Besitztums מִין, zumal dieses von vorn herein ein Abstraktum war. Auf dieselbe Weise erklärt sich sodann in Lev 11 14 die Aussage „Die Weihe (?, vgl. mein Wörterbuch) nach ihrer Art", d. h. nach den von der Beschaffenheit und Spezies „Weihe" (?) umfaßten Varietäten. Ganz der gleiche Fall begegnet in v. 15f. 19 22 und in den größtenteils parallelen Stellen Dtn 14 13f. 15 18. Dieselbe Sachlage findet sich auch in Hes 47 10: Hinsichtlich ihrer Art etc. wird sein etc.[2] Nicht weniger natürlich erklären sich so die drei Stellen Gen 1 24f. und

[1] Mißgedeutet ist der Text von GUNKEL in seinem „Handkommentar" zur Genesis (1909f.), indem er übersetzt: „Fruchtbäume, die Früchte auf Erden tragen, *das ganze Geschlecht*". Auch in v. 12 übersetzt er statt „Kraut, das Samen entsprechend seiner Art oder Spezies bringt" falsch: „das ganze Geschlecht des Krautes, das Samen bringt".

[2] Die Hinterstellung des Ausdrucks hinter גָּדוֹל (P. HAUPT in SBOT z. St.) ist nicht notwendig oder empfehlenswert. Die LXX zog den Ausdruck unrichtig zum Vorhergehenden.

6 20, wo FRD. DELITZSCH der Plural von מִין stehen zu müssen schien, wenn bei diesem Ausdruck der Begriff „Art" festgehalten werden solle. Dies ist aber nach der von mir oben gegebenen metonymischen Entfaltung des Begriffes „Art" nicht notwendig. Vielmehr steht in 1 24 zunächst „lebendige Seele (je) nach ihrer Art" (zugleich Qualität und Spezies), und wieder ist der Singular des Besitztums מִין teils durch den Singular des Besitzers und teils durch seinen eigenen ursprünglichen abstrakten Begriff motiviert. Aber zugleich und in schließlicher Wirklichkeit prägte jene Aussage den Sinn „lebendige Wesen je nach ihren Arten" aus. Ebenso ist es in 6 (19) 20, wo es heißt „von dem Geflügel nach seiner Art", d. h. nach seiner jedesmaligen Beschaffenheit und der dadurch bestimmten Gattung, und dies bedeutet mit einer ganz natürlichen Wendung des Denkens: von dem Vogelvolk mit Rücksicht auf dessen Unterabteilungen.

c) Endlich in Gen 1 21, wo das Wort מִין sich auf einen wirklichen Plural „die großen langgestreckten Tiere" wenigstens mit bezieht, da besitzt es auch in der Tat das darauf bezügliche pluralische Pronomen poss., wie mit Berücksichtigung der neueren Vorschläge von DIEHL u. a. in meiner Syntax § 259a ausführlich dargelegt ist.[1] Die vor dem pluralischen Pronomen dort zu Tage tretende Pluralbildung des Wortes *mîn* ist ein positiver Beweis dafür, daß in seinem Begriff sich zum abstrakten Sinn von „Art" (= Qualität) der metonymische Sinn „Besitzer der Art oder Qualität" = „Art im konkreten Sinn oder Gattung" auf ganz logische Weise und nach Analogien (meine Stilistik etc., S. 29) unwillkürlich hinzugesellte. Daß das Wort מִין in diesem einen Falle, wo es nicht bloß das Besitztum eines — natürlich singularischen — Kollektivums bezeichnet, sofort in der Pluralform auftritt, ist also nicht, wie DELITZSCH S. 144, Anm. 1 meinte, „ohne Belang für die Streitfrage". Vielmehr zeigt diese Tatsache, daß der Singular des Besitztums *mîn* in den andern Fällen auch und zunächst von der singularischen Form des Besitzers attrahiert wurde, weil so eine natürliche Kongruenz zwischen der Numerusform von Besitzer und Besitztum vorhanden war.[2]

2. Wenn durch diese Darlegung die einstmals von FRD. DELITZSCH geäußerten Bedenken gegen die Übersetzung des hebräischen מִין mit

---

[1] Übrigens ist לְמִינֵהֶם Gen 1 21 nicht bloß vom Samaritaner (למיניהם) und dem Targum Onqelos (לִזְנֵיהוֹן), sondern auch von der LXX (κατὰ γένη αὐτῶν) und dem Araber (كاجناسها *ka'aǵnâsihâ*, nach ihren Arten) pluralisch wiedergegeben.

[2] Vgl. dazu den Gegensatz in den vielen Assimilationspluralen, die in meiner Syntax § 267a—i nachgewiesen worden sind.

„Spezies oder Art“ hinreichend beschwichtigt sein dürften, weshalb nun will HILPRECHT neuerdings für das hebräische *mîn* der Bedeutung „Art“ eine andere vorziehen? Er sagt a. a. O., S. 55, daß die Bedeutung „Zahl“ in Gen 6 20 „ausgezeichnet paßt“, und fügt hinzu, natürlich sei in diesem Falle die Bedeutung von ל in Gen 6 eine andere als in Gen 1. Sie sei aber durchaus der hebräischen Sprache und Grammatik entsprechend.

Wie steht es mit diesen beiden Sätzen?

In Gen 6 (19) 20 ist ausgesagt, daß Noah von allem Lebendigen, von allem Fleisch zwei von jedem in die Arche bringen soll, nämlich „von dem Geflügel nach seiner Art“, d. h., wie schon oben gegenüber DELITZSCH dargelegt worden ist, nach seiner jedesmaligen Beschaffenheit und der dadurch jedesmal bestimmten Gattung usw. (s. o. in 1 b). Aber übersetzen wir einmal mit HILPRECHT „zwei von dem Geflügel (den Vögeln) für seine (ihre) Zahl oder Anzahl“! Paßt diese Übersetzung überhaupt, wenn auch nicht „ausgezeichnet“? Nein, sie paßt gar nicht. Es würde der reine Widersinn in den Text gebracht, wenn ihm der Sinn beigelegt würde, daß Noah „zwei von den Vögeln für ihre Anzahl“ in die Arche mitnehmen solle. Denn dann wären überhaupt nur zwei Vögel in die Arche aufgenommen worden, während z. B. in 7 8f. steht, daß von den Vögeln „je zwei“ in die Arche eintraten, und das müssen nach 8 7ff. mindestens ein Rabenpaar und ein Taubenpaar, also mehr als zwei Vögel gewesen sein. HILPRECHT freilich übersetzt auf S. 62: „von den Vögeln zwei statt einer Anzahl davon“. Aber das ist eine unmögliche Übersetzung des mit dem Pronomen poss. versehenen, also determinierten *mîn*. Dazu kommt die Unnatürlichkeit, ja extremste Unwahrscheinlichkeit der Übersetzung von מִין mit „Zahl“ in seinen andern Fundorten. Man fange doch mit Gen 1 11 an und übersetze „Fruchtbaum, der hervorbringt Frucht nach deren Zahl“! Jeder fragt sich doch unwillkürlich, ob wirklich die Zahl z. B. der Äpfel, die ein Baum tragen werde, im Texte hervorgehoben sein soll. Nicht geringer wäre das Erstaunen, wenn in v. 12 vom Gemüse gesagt wäre, daß es Samen erzeugen solle nach dessen Zahl. Bis ins Ungemessene müßte das Erstaunen des Lesers steigen, wenn in v. 21 gemeint sein sollte „und er schuf sie nach ihren Zahlen“, und diese Tiere doch gleich dahinter in v. 22 zur Vermehrung aufgefordert wären. Geradezu absurd aber wäre wieder die Aussage in 7 14a α, wenn gesagt sein sollte, daß alles Lebendige nach seiner Zahl in die Arche aufgenommen worden sei. Nein, die Bedeutung „Zahl“ paßt für *mîn* nicht von Gen 1 11 an, und an den meisten Stellen ist sie, wie soeben gezeigt wurde, einfach unmöglich.

Die einzige natürliche Übersetzung des מִין ist schon da „Fruchtbäume, die hervorbringen Früchte nach ihrer Art“ d. h. verschieden je nach der Spezies des betreffenden Fruchtbaums, und diese Deutung des *mîn* mit „Art oder Spezies“ gibt, wie oben unter Nr. 1 dargelegt worden ist, an allen Stellen des hebräischen *mîn* einen natürlichen und logisch unanfechtbaren Sinn.

Sodann ist auch die von HILPRECHT für die Präposition לְ in Gen 6 20 gewählte neue Bedeutung „für oder anstatt“ nicht zu billigen. In Bezug darauf ist ja schon erstens der Umstand mißlich, daß, wie er schon selbst gesehen hat, bei seiner Übersetzung von 6 20 die Bedeutung des לְ von der abwiche, die das לְ bei demselben Nomen in Gen 1 11 etc. an allen Stellen, und zwar in der gleichen Pentateuchschicht, zu der auch 6 20 gehört, besitzt. Wäre schon dies eine überaus schwierige Annahme, so finden sich zweitens auch keine genauen Parallelen zu diesem לְ „für oder anstatt.“ HILPRECHT beruft sich allerdings auf folgende Ausdrucksweisen „je einer für den (= jeden) Stamm“ (Num 1 4); „tausend für jeden Stamm“ (31 4); „je einen Mann für den Stamm“ (Dtn 1 23 Jos 3 12); „drei Männer für den (= jeden) Stamm“ (18 4); „und wir werden nehmen zehn Männer für das Hundert usw.“ (Jdc 20 10). In allen diesen Fällen heißt das לְ „für“, aber hat nicht den Sinn von „anstatt“. Z. B. in der ersten von den zitierten Stellen ist nicht gemeint, daß „je einer anstatt des (= jeden) Stammes“ gewählt werden soll. Folglich ist durch jene Stellen auch nicht die Bedeutung „anstatt“ für das לְ von Gen 6 20 belegt. Endlich drittens ist auch die ganze Ausdrucksweise „zwei für seine Zahl oder Anzahl“ keineswegs eine wahrscheinliche. Ja, das sind natürliche Ausdrucksweisen, die aus Num 1 4 etc. angeführt worden sind: „je einer für jeden Stamm“ usw. Dagegen die Aussage, die nach HILPRECHTs Vorschlag in Gen 6 20 vorliegen würde, nämlich „zwei für ihre Zahl“ (oder anstatt ihrer Anzahl) bleibt unnatürlich, und bei allem Nachdenken darüber und allem Suchen nach Analogien bin ich zu keinem Sinn dieser Redeweise gekommen, bei dem ich mich hätte beruhigen können. Natürlich wäre nur „zwei für ihre Gesamtheit“; aber die Hinzufügung von „Zahl“ hinter der Zahlangabe „zwei“ ist unnatürlich, denn hinter „zwei“ erwartet man nicht noch einmal „Zahl“ oder „Anzahl“.[1]

---

[1] Die von HILPRECHT, S. 55 und 62 gegebene Übersetzung von Gen 6 20: „Von den Vögeln [zwei] statt einer Anzahl davon; von den Tieren [zwei] statt einer Anzahl davon; von allem, was auf dem Boden kriecht [zwei] statt einer Anzahl davon“ enthält einen Widerspruch in sich selbst. Denn „zwei“ ist ja eine Anzahl von den betreffenden Wesen und kann also nicht statt einer Anzahl davon gesagt werden.

Darum kann ich mir nicht helfen, sondern muß entschieden urteilen, daß der Sinn des לְמִין in Gen 6 20 und darnach überhaupt an allen Stellen von HILPRECHT verkannt worden ist. Die richtige Bedeutung ist „nach seiner Art“, d. h. nach den durch sie bestimmten Unterabteilungen. So ist, wie bisher gezeigt worden ist, schon nach dem Texte der betreffenden Stellen selbst zu urteilen. Aber dieses Urteil wird auch noch durch eine Reihe anderer Gesichtspunkte gestützt, unter denen die Bedeutung des hebräischen *mîn* zu erforschen ist, und die nun in den nächsten Abschnitten ins Auge gefaßt werden sollen.

3. Zunächst ist ferner die Bedeutung von מִין zu beachten, die dieses Wort in der Weiterentwicklung der hebräischen Sprache besitzt. Da aber hat es unstreitig, wie auch HILPRECHT, S. 54 anerkennt, den Begriff „Art, Gattung“. So findet man es schon in dem neuerdings entdeckten hebräischen Text des Jesus Sirach[1] 13 15 f.: „Alles Fleisch (= alle Tiere) liebt seine Art (d. h. Gattung) und jeder Mensch den, der ihm ähnlich ist“ usw.; 43 25: Gattung(en) von allen Lebewesen. Ebenso begegnet es in der Mischna vom ersten Traktat Berakhôth, Kap. 6, § 1 an, wo der Plural in מִינֵי דְשָׁאִים „jegliche Arten (oder Gattungen) von Kräutern“ gebraucht ist, wie auch DAVID QIMCHI in seinem Wurzelbuch das מִין von Gen 1 11 etc. mit „das was ihm gleicht, und das ist seine Norm oder Urbild“ (מתכונתו) deutet. Wenn nun auch die Bedeutung eines hebräischen Wortes, die im Neuhebräischen vorhanden ist, nicht einfach und unbesehen auf das Althebräische zu übertragen ist — auch ein Problem, das bei der Ausarbeitung meines Wörterbuchs gegenüber neueren Arbeiten mehrfach auftauchte —, so müßte doch die neuhebräische Bedeutung „Art, Gattung“ aus der von HILPRECHT für das althebräische *mîn* wieder angenommenen Bedeutung „Zahl“ abgeleitet werden, und dies wäre nicht auf natürlich logische Weise möglich. Außerdem liegt die Bedeutung „Gattung“ auch bei dem jüdisch-aramäischen *mîn* vor[2], und im Syrischen tritt *mîn* mit der aus dem Begriff „Art“ durch synekdochische Spezialisierung leicht sich entwickelnden Bedeutung „Geschlecht, Familie“ auf,[3] und ganz verwandt ist die Bedeutung, die das Wort ܡܝܢ im Christlich-Palästinischen besitzt, nämlich „gens, natio“.[4]

4. Sodann erheben die alten Versionen ihre Stimme zur Empfehlung

---

[1] z. B. in der Ausgabe von STRACK, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text etc. (1903).

[2] G. DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, S. 223^{b}.

[3] BROCKELMANN, Lex. syr., p. 184^{b}: „ܡܝܢܐ, genus. familia“ Jes 48 1.

[4] FRD. SCHULTHESS, Lexicon syropalaestinum (1903), p. 109 f.

der Bedeutung „Art, Spezies“ für das hebräische *mîn*. Denn die LXX gibt לְמִינוֹ und ähnlich durch κατὰ γένος wieder, was etwa „gattungsweise“ (entsprechend [der betreffenden] Gattung) bedeuten soll. Nur ist an den beiden ersten Stellen, wo der Ausdruck auftritt (Gen 1 11f.), noch καϑ' ὁμοιότητα „gemäß Ähnlichkeit“ — früher oder später — hinzugefügt worden, um den qualitativen Sinn jenes Ausdrucks bestimmt zu fixieren, wie derselbe Ausdruck einfach durch καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ wiedergegeben ist in Lev 11 14—16 19 22 und in den Parallelstellen Dtn 14 13ff. Aquila (bei FIELD, Origenis Hexaplorum quae supersunt z. St.) aber übersetzte in Gen 1 12 einfach mit εἰς τὸ γένος αὐτῶν. — Das Targum Onqelos ersetzte den Ausdruck in Gen 1 11 durch לִזְנֵיהּ „nach seiner Art“, in v. 12 durch לִזְנוֹהִי „nach seinen Arten“, usw. Der Begriff „Art oder Spezies“ wurde auch in der Peschittā durch ܠܓܢܣܗ „nach ihrer Art“, im Arabs durch كَجِنْسِهِ „nach seiner Art“, in der Vulgata durch „iuxta genus suum“ (Gen 1 11f.) zum Ausdruck gebracht; vgl. „in species suas“ für das pluralische לְמִינֵהֶם v. 21 und das doch einmal dem gewöhnlichen „iuxta genus suum“ (oder ähnlich mit *genus*) vorgezogene „in *similitudinem* suam“ (Lev 11 15)!

5. Weiterhin gibt es auch mehr als einen Weg, das hebräische מִין mit der Bedeutung „Art“ auf normale Weise abzuleiten.

a) Denn erstens besitzt schon das Hebräische selbst den Ausdruck תְּמוּנָה „Gestaltung, Gestalt“, und dieser weist zunächst auf ein Verbum מוּן „gestalten“ hin. Von diesem Grundstamm konnte aber מִין entstehen, da der Nominaltypus *qitl* häufiger sich in Verbis ע״ו ausprägte, indem das *i* jenen bekannten Prozeß der Erhöhung (und zugleich Erleichterung) des *w* zu *j* oder des *u* zu *i* veranlaßte, der im Semitischen und speziell im Hebräischen so breit daherflutet.[1] Wie z. B. טִיחַ „Tünche“ neben טוּחַ „übertünchen, aufstreichen“ steht (usw. in II, S. 53ff. 59f.), so konnte auch neben מוּן „gestalten, bilden“ ein Substantivum מִין „Erscheinungsform, Art“ existieren. Zweitens braucht dabei das Verb מוּן im hebräischen Sprachgebrauch auch nicht (wenigstens nach den auf uns gekommenen Zeugnissen) vorhanden zu sein, wie ja z. B. neben פִּיד „Aufhören, Ausgang“ kein פּוּד (oder פִּיד) im jetzt bekannten hebräischen Sprachschatz vorhanden ist, während im Arabischen das Verbum פוּד existiert,[2] und wie ja viele hebräische Nomina existieren, zu denen das

[1] Vgl. über diesen Prozeß meine kleine Hebräische Grammatik mit Übungsstücken (1908), § 89, 1 b, oder mein Lehrgebäude, Bd. II, S. 459f. 482f.

[2] فَادَ, Impf. يَفُودُ, nomen actionis *phaudun* „disparuit, cessavit, mortuus est“ FREYTAG, Lexicon arab.).

entsprechende Verbum nicht — mehr — im Hebräischen vorhanden ist, sondern nur im Arabischen, Äthiopischen und in anderen semitischen Sprachen vorliegt, wie es in meinem Hebr. Wörterbuch von neuem zu konstatieren war (vgl. nur z. B. bei דֹּמֶן das äthiopische Verb; bei הֶמֶס das arabische Verb; usw.). Folglich könnte מִין nach den soeben erwähnten Analogien auch direkt mit dem arabischen Verb *mâna* (mediae *j*; nomen act. *mainun*) etymologisch verknüpft werden, welches „lügen" bedeutet, indem die Grundbedeutung „fingieren, erdichten" sich im Sprachgebrauch, wie es hunderte von Malen (vgl. mein WB) geschehen ist, auf den speziellen Fall des Fingierens eingeschränkt hat, welcher als „lügen" zu bezeichnen ist. — Direkt mit תְּמוּנָה und indirekt mit dem arabischen مَانَ „[finxit:] mentitus est" ist aus diesen Gründen מִין „Erscheinungsform, Art" von mir im Wörterbuch zusammengestellt worden.

b) GESENIUS-BUHL[15] gibt kein Urteil über die von ihm für richtig gehaltene Etymologie von מִין, aber zählt unter den möglichen Etyma neben תְּמוּנָה und arab. *mâna* (mediae *j*) „erdichten, also: bilden, formen" auch das arab. *mâna* (mediae *j*) „furchen, spalten, also: teilen" auf, und dieses letzterwähnte Etymon scheint von GESENIUS-BUHL bevorzugt worden zu sein, da er als Bedeutungen von מִין vorführt: „Variation, Artverschiedenheit, und dann *coll.* die einzelnen Varietäten einer Gattung", wie es übrigens buchstäblich auch schon in der 14. Auflage gegeben war. Denn „Variation, Artverschiedenheit" würde als Grundbegriff von מִין direkt auf einen Grundstamm (מוּן—) מִין „spalten: teilen" zurückweisen. Indes die zitierte Deutung von מִין bei GESENIUS-BUHL läßt erstens das vom Hebräischen selbst neben מִין gebotene תְּמוּנָה „Gestaltung, Gestalt" unberücksichtigt. Zweitens wird bei dieser Deutung von מִין die Artbildung oder -entstehung mit dem mechanischen Spalten oder Teilen in Verbindung gebracht, während sie nach der volkstümlichen Betrachtung der Sache mit den qualitativen Besonderheiten, der Gestaltung zusammenhangen dürfte. Endlich scheint der Begriff „qualitativ begründete Art" auch der geschichtlichen Überlieferung über den Sinn von מִין direkt zu entsprechen, wie sie in dem καθ' ὁμοιότητα und καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ der LXX (Gen 1 11f. Lev 11 14ff. und Dtn 14 13ff.) und in der oben zitierten Erklärung positiv sich ausspricht, die DAVID QIMCHI von מִין gegeben hat.[1]

---

[1] Auch wird die Übersetzung von מִין mit „Art" ja auch neuerdings bevorzugt, wie bei BROWN-DRIVER-BRIGGS im Hebrew and English Lexicon: „*kind, species*"; bei KAUTZSCH, Heilige Schrift Alten Testaments (1909): *Art;* bei SKINNER im ICC (1910): „after its *kind*"; usw.

c) LITTMANN bemerkt in der Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 14 (1900), p. 89: „Im Tigrê bedeutet መና „verschaffen“; vgl. መኔ M. 17 „créer, inventer“; dazu auch መኒ in ሚን፡ እዳም Fib. 23, Z. 7, 26, Z. 13 „Menschengeschlecht“. Vielleicht wirft dieser Stamm Licht auf das vielumstrittene christlich-palästinische ܡܝܢ“. Nach meinem Urteil kann dieses Licht nicht einmal ein indirektes sein. Ein solches würde nämlich der von LITTMANN erwähnte Verbalstamm *manā*[1] auf die Herkunft von *mîn* werfen, wenn man dieses von einem מון — מִין herleiten wollte, das, wie so häufig, eine mittelsemivokalige Parallele zu einem Verbum tertiae semivocalis (מני) bilden sollte. Diese Annahme ist aber unnötig; denn auch das von מון — מִין „gestalten“ herstammende מִין „Art“ konnte die synekdochisch spezialisierten Bedeutungen „Geschlecht, Nation“, die das Wort *mîn* im Christlich-Palästinischen (s. o. am Schlusse von Nr. 3!) besitzt, erhalten. Ein direktes Licht könnte aber jener von LITTMANN angeführte Verbalstamm im Tigrê nur dann auf das christlich-palästinische *mîn* und dieses Nomen überhaupt werfen, wenn man es von dem Verbum tertiae semivocalis מני ableiten wollte. Dieses tut in Wirklichkeit DELITZSCH im Assyrischen Handwörterbuch, indem er sagt „*mînu, mênu* s. u. מנה“ und das Wort bei diesem Verb behandelt. Aber dies ist nur beim genannten babylonisch-assyrischen Worte möglich, wenn dieses bloß (s. u. am Schlusse von Nr. 6) die Bedeutung „Zahl“ besitzt. Zwar kann ich für die Herleitung des *mînu* aus *minju* nicht „viele assyrische Analogien“ finden, wie DELITZSCH in Prolegomena, S. 139 sagte. Er selbst gibt ja in seiner Ass. Grammatik § 65 2 und 4 keinen direkten Beleg, sondern erwähnt nur das indirekt ähnliche *nîbu*, das er auch im Ass. Handwörterbuch, S. 442 aus „*nib'u, nibbu*“ ableitet, und dieses „*nîbu, nêbu* von נבא“ ist auch im Handwörterbuch, S. 417 das einzige Beispiel, worauf er sich bei der Ableitung des *mînu* von מנה beruft. Aber, wie gesagt, möglich kann ja die Herkunft des bab.-assyrischen *mînu* von מנה sein. Doch nötig ist diese Ableitung auch dort nicht, wie unten in Nr. 6, c gezeigt werden soll, und jedenfalls wäre mit der Ableitung des ass. *mînu* von מנה nicht auch die Abstammung des *mîn* anderer semitischer Sprachen gegeben.

6. Endlich braucht das hebräische *mîn* nicht wegen des Assyrischen die Bedeutung „Zahl“ zu besitzen.

Vom Assyrischen aus ist allerdings FRD. DELITZSCH einstmals zu der — von ihm aber nicht durchaus festgehaltenen — „Vermutung“ ge-

---

[1] Vgl. das hebr. מָנָה, das mit seiner zweiten Bedeutung „zuteilen“ (Pi.: zuerteilen, bestimmen; vgl. mein WB) jenem Tigrê-Verb *manā* „verschaffen“ nahe kommt.

langt, daß das hebräische *mîn* gleich dem assyrischen *mînu* den Sinn von „Zahl" habe (Prolegomena usw., S. 143), und wiederum vom Assyrischen her ist auch HILPRECHT jetzt zu dem „Glauben" gekommen, daß das hebräische *mîn* die Bedeutung „Zahl" besitze (a. a. O., S. 54). Aber daß dies eine unnötige und unbegründete Folgerung aus dem Assyrischen ist, meine ich so beweisen zu können.

a) Durch viele Belege kann nachgewiesen werden, daß gleichlautende Wörter in den einzelnen semitischen Sprachen doch verschiedene Bedeutungen haben: Dem arab. *'abã[j]* „sich weigern, nicht wollen" steht das hebr. אָבָה „wollen" gegenüber, und man vergleiche weiter z. B. ass. *baqâru*, to claim[1], also „in Anspruch nehmen"; בָּקַר, untersuchen, besichtigen; — ass. *gamâlu*, to protect; גָּמַל, vollbringen; — ass. *dabâru*, to be waste, to lay waste; (דבר) דִּבֶּר, sprechen; — ass. *damâmu*, „klagen, wehklagen, besonders von der leisen Klage"[2]; דמם, verstummen u. ä.; — arab. *hálaka* oder *hálika*, zugrunde gehen; הָלַךְ, gehen; — ass. *zakâru*, to name, to declare; זָכַר, sich erinnern; — mit dem arab. *ḫálaqa* „abmessen, bestimmen" usw. und *ḫáliqa* „glatt, abgenützt sein" gehen die beiden hebräischen חָלַק „teilen" und חָלַק „glatt sein" parallel; aber das ass. *ḫalâqu* heißt „verlieren, zerstören" (HARPER, p. 164); — ass. *kânu* „fest sein, feststehen, bestehen"; arab. *kâna*, sein; — ass. *kasû* „binden im Sinne von gefangen nehmen"; כָּסָה, bedecken; — ass. *napištu* „1. Lebensodem, Leben; 2. lebendiges Wesen"; נֶפֶשׁ, Seele usw.; — ass. *qablu*, Kampf; קֹבֶל, Gegenüber κ. ἐ. = Sturmbock; usw. — Folglich kann aus der Bedeutung z. B. eines assyrischen Wortes nicht einfach die des gleichlautenden hebräischen erschlossen werden, weshalb auch speziell die Stellung des Hebräischen zum Assyrischen hinsichtlich der Wortbedeutungen in meinem Wörterbuch einer Revision unterzogen und die jetzt vielfach begegnende Bemerkung „wahrscheinlich Lehnwort aus dem Assyrischen" auf ihre Berechtigung geprüft worden ist. Wenn also das assyrische *mînu* den Sinn von „Zahl" hat, so kann darauf nicht der Schluß aufgebaut werden, daß auch das homonyme hebräische *mîn* den gleichen Begriff auspräge.

b) Auch die Beziehung des babylonischen Textes, von dem HILPRECHT bei seiner Behauptung über das hebräische *mîn* ausgegangen ist, zu dem entsprechenden hebräischen Texte veranlaßt diesen Schluß nicht.

---

[1] Die englisch gegebenen Bedeutungen sind aus R. F. HARPER, The Ḫammurabi-Code mit beigegebenem Wörterbuch (1904) geschöpft.

[2] Die deutsch gegebenen Bedeutungen assyrischer Wörter sind aus DELITZSCHS Assyrischem Handwörterbuch s. v. entnommen.

Nämlich HILPRECHT ist zu jener Äußerung über den Sinn des hebräischen *mîn* bei der Behandlung des vor kurzem von ihm ans Licht gezogenen Keilschrifttextes über die Sintflut geführt worden. Denn dieser Text, in welchem Zeile 12 die Worte *ku-um mi-ni* enthält, zeigt Verwandtschaft mit der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht (EP)[1], der alle Stellen mit מִין im Pentateuch angehören. HILPRECHT folgt nun bei der Erklärung dieser Verwandtschaft der Entlehnungstheorie, die z. B. betreffs der hebräischen Flutdarstellungen jetzt die herrschende ist, und meint infolgedessen, daß der Ausdruck *mi-ni* aus dem babylonischen Texte direkt in die hebräische Fluterzählung des EP übergegangen sei. Daher müsse auch der Ausdruck מִין in dieser esoterisch-priesterlichen Darstellung den gleichen Sinn haben, den er in der neulich entdeckten vierten babylonischen Flutdarstellung besitze.

Indes erstens ist die Entlehnungstheorie, obgleich sie jetzt[2] fast wie ein Dogma verkündet wird, doch — auch noch ganz abgesehen von den ungelösten Schwierigkeiten betreffs der Zeit der Entlehnung und deren Wahrscheinlichkeit bei den in Frage kommenden Kreisen Israels[3] — keineswegs eine klare Anschauung oder die natürlichste und nächstliegende Annahme über die Herkunft der hebräischen Fluterzählungen. Denn da die hebräischen und die babylonischen Flutdarstellungen nicht im ganzen Umfange zusammenstimmen, so könnten ja auf jeden Fall nur die gemeinsamen Momente dieser Erzählungen entlehnt sein. Diese übereinstimmenden Züge der hebräischen und der babylonischen Flutgeschichten können aber auch gemeinsames Erbgut der Hebräer einerseits und der Babylonier andererseits gewesen sein. — Zweitens ist die Entlehnungstheorie auch speziell bei dem neulich entdeckten vierten babylonischen Flutbericht und der esoterisch-priesterlichen Flutdarstellung im Pentateuch nicht eine wirklich begründete oder auch nur naheliegende Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses beider Texte. Denn auch die vierte babylonische Flutdarstellung stimmt mit der esoterisch-priesterlichen Fluterzählung durchaus nicht einfach zusammen. Denn auch in der esoterisch-priesterlichen Flutdarstellung heißt es nicht „die Grenzen von Himmel und Erde will ich lösen". Auch in

---

[1] So meine ich die Pentateuchquelle richtiger zu nennen, die jetzt gewöhnlich „Priesterkodex" heißt; denn vgl. über ihren Gesamtcharakter in meiner „Einleitung ins AT", § 48 1! [Über die „Verwandtschaft" s. auch ZAW 1910 S. 298—303. — K.M.]

[2] z. B. auch wieder von GUNKEL im Handkommentar zur Genesis (1909f.), S. 67 usw.

[3] Über beides vgl. meine Geschichte des Reiches Gottes (1908), S. 176—180.

20. 3. 11.

EP ist ferner nicht von einem „Schiff" oder einem „Hausboot"[1] die Rede. Auch da wird am wahrscheinlichsten nicht die Herstellung eines Daches angeordnet, wie es mit einigen Neueren auch HILPRECHT, S. 47 in Gen 6 16 erwähnt findet; denn die exegetische Tradition hat da gewiß richtig eine „Lichtöffnung" gefunden, wie sie durch צֹהַר als Verwandten von צָהֳרַיִם „Mittag" am wahrscheinlichsten bezeichnet wird und es der Angabe betreffs „einer Elle" entspricht.[2] Bei diesen Differenzen, die also auch zwischen der neu entdeckten babylonischen Flutdarstellung und der esoterisch-priesterlichen Fluterzählung vorhanden sind, kann ich diese nicht als Entlehnung ansehen, sondern urteile, daß sich auch darin nur altes Überlieferungsmaterial zeigt, wie es in EP neuerdings immer mehr erkannt worden ist.[3] Weil dies aber das richtigste Urteil über die Beziehung von EP zu dem von HILPRECHT entdeckten babylonischen Sintfluttext ist, so ist drittens endlich auch dies die natürlichste Ansicht, daß das überlieferte ältere Material, welches der hebräische Erzähler mit aufnahm, von ihm in dem Sprachgebrauch seiner Sprache fixiert worden ist. Also das von ihm dabei verwendete Wort מִין ist nach den hebräischen Texten zu deuten, und daß nach ihnen dem hebräischen *mîn* der Sinn von „Art" zukommt, der Begriff von „Zahl" aber nicht zukommen kann, dies ist oben in Nr. 1 und 2 nachgewiesen worden.

c) So ist gemäß dem obigen Nachweis über das Verhältnis der Bedeutung von *mîn* im Hebräischen und von *mînu* im Babylonisch-Assyrischen zu urteilen, auch wenn sich keine — naheliegende — Vermittlung zwischen den für beide Worte in ihren Sprachen anzunehmenden Bedeutungen finden ließe. Denn eine solche zeigt sich ja auch nicht z. B. zwischen אָבָה „wollen" und arab. *abã[j]* „recusavit, noluit" (NÖLDEKE-MÜLLER im Glossar zu Delectus carminum veterum arabicorum) oder zwischen כָּסָה „bedecken" und ass. *kasû* „binden". Aber so liegt die Sache bei dem hebräischen *mîn* „Art" und dem babylonisch-assyrischen *mînu* „Zahl" nicht. Denn die Begriffe „Art, Gattung" und

---

[1] *Magurgur*, dessen Charakteristik aus HILPRECHTS Schrift schon in mein Wörterbuch, S. 532 aufgenommen worden ist.

[2] Vgl. weiter in meinem Wörterbuch, S. 383! Die Bedachung scheint mir im hebräischen Bericht schon in den Begriff „Kasten" eingeschlossen und von den „Zellen" (v. 14) vorausgesetzt zu sein. Anders war es in der babylonischen Darstellung, wo es sich um ein „Schiff" handelte, das für gewöhnlich eines Daches zu entbehren pflegt. Die „Lichtöffnung" (und zwar vorsichtigerweise nur bis zu einer Elle von oben her) war aber bei der hebräischen Arche eine weniger selbstverständliche Sache.

[3] Siehe meine darauf bezügliche Zusammenstellung in ZAW 1908, S. 174!

„Zahl, Anzahl" sind gar nicht absolut getrennt. „Zahl" ist doch eine der „Art oder Gattung" zukommende Eigenschaft, und es ist eine Erscheinung der vielgestaltigen Metonymie (vgl. meine Stilistik usw., S. 15ff. 31), daß das Zeichen oder Anzeichen für das Bezeichnete steht, wie z. B. „Grenze" auch für das „Gebiet".[1] Auf diesem Wege war es also auch möglich, daß sich für *mîn* „Art, Kategorie uä." das gewöhnlichste äußerliche Anzeichen einer solchen, nämlich die Anzahl oder Zahl, als sekundärer Begriff entwickelte.

d) Endlich darf doch auch noch die Frage aufgeworfen werden, ob im Babylonisch-Assyrischen selbst nicht bei *mînu* der Sinn von „Art" noch vorliegt. Wenigstens in der neulich entdeckten Sintflutdarstellung Zeile 12 würde auch die Übersetzung „gemäß (ihrer) Art" passen, und sie würde sogar einzig und allein passen, wenn vorher ein Zahlwort (ob „zwei", oder ein anderes, weiß man nicht) gestanden hat. Allerdings Delitzsch gab im Assyrischen Handwörterbuch (1896) nur dies: „*mînu, mênu* „Zahl" nur in der negativen Verbindung *lâ mînu* „Unzahl".

Aber möge es mit diesen zuletzt unter c) und d) besprochenen Möglichkeiten stehen, wie es wolle, das Schlußurteil muß dieses bleiben: auch wenn *mînu* wirklich in den babylonisch-assyrischen Texten nur die Bedeutung „Zahl, Anzahl" hat, so kann daraus keineswegs gefolgert werden, daß dieselbe Bedeutung auch dem hebräischen *mîn* zukomme. Dessen Bedeutung ist aus den hebräischen Texten selbst, seiner wahrscheinlichsten Etymologie und den Angaben der sonstigen ältesten Quellen zu schöpfen, die noch etwas von der echten Bedeutung hebräischer Wörter wissen konnten, und dies meine ich im Obigen geleistet zu haben.

---

[1] So ist es z. B. bei גְּבוּל in meinem Hebräisch-aramäischen Wörterbuch aufgezeigt worden.

[Abgeschlossen den 20. Oktober 1910.]

Die Erklärung des Namens Ḳajin in Gen 4 1.

Von Professor K. Budde in Marburg.

Im letzten Heft dieser Zeitschrift (Jahrg. 31 S. 65) sagt HOLZINGER von Gen 4 1: „Der Text ist verderbt . . . . MARTIs und GUNKELs Vorschläge für Textheilung sind wenigstens Möglichkeiten; auf etwas Gewisses wird man zu verzichten haben." Keine der drei in diesem Satze enthaltenen Aussagen kann ich für richtig halten: den Text anzuzweifeln ist gar kein Anlaß, die richtige Auslegung gibt sich leicht und ist vor 50 Jahren bereits geboten worden, die Versuche von MARTI und GUNKEL, von denen übrigens nur der letztere eine Textberichtigung vollzieht, kommen daneben nicht in Betracht. GUNKEL hat seine Vermutung אֶתְאַוֶּה statt את יהוה „den Mann, den ich mir wünschte", in der dritten Auflage seines Kommentars selbst aufgegeben; sie ist in der Tat sprachlich nicht zulässig und sachlich nicht befriedigend. MARTIs את statt אֶת־, „Ich habe den Träger des Jahwezeichens bekommen"[1] (v. 15) ist allerdings verblüffend einfach, sprachlich durchaus zulässig und sehr geistreich, entspricht aber doch schwerlich dem Bedürfnis der Stelle. Die erste Mutter wird dadurch zur Prophetin gemacht, obendrein für ein Ereignis, das ihre Umgebung ebensowenig wie der Leser irgendwie im voraus erwarten oder ahnen kann. Da wir vollends für den Ursprung des Jahwezeichens an Kain eine andre Überlieferung als die von seinem Brudermord nicht besitzen noch absehen können, wird sie bei der Geburt ihres ersten Kindes zur Prophetin des entsetzlichsten Unglücks, das sie treffen soll, man müßte denn annehmen, daß der Sinn ihres Ausspruchs ihr selber gnädig verhüllt bliebe, was doch eine reichlich verwickelte und empfindsame Vorstellung wäre. Wir würden ferner, da die Brudermordgeschichte erst später hinzugewachsen ist, genötigt, 4 1 dem ursprünglichen Zusammenhang abzusprechen, wofür sonst gar kein Grund abzusehen ist, wie denn auch sofort die Frage entsteht, warum dann die Geburt Abels

[1] MARTI (Lit. Zentralblatt 1897, Sp. 641) „einen Träger"; aber das ist sprachlich unmöglich und gibt schwerlich einen Sinn.

ohne namengebenden Spruch gelassen ist. Vor allem aber bleibt das, worauf es hier ankommt, der Eindruck des zum ersten Mal erlebten Wunders der Zeugung und Geburt, bei MARTIs Lesung ganz und gar außer Betracht: daß sie einen Sohn bekommt, scheint der ersten Mutter ganz selbstverständlich zu sein, nur, was für einer er ist oder vielmehr sein wird, kommt über ihre Lippen. Leider ist daher mit der feinen Beobachtung nichts gefördert; sie ist nur ein neuer Beweis neben vielen anderen, wie sehr wir durch die vokallose Schrift neckischem Zufall preisgegeben sind.

Die richtige Auslegung — um die zahllosen anderen zu übergehn, die uns ebensowenig wie HOLZINGER einleuchten — bedarf auch keiner Änderung der Vokale. Das Objekt von קָנִיתִי ist nicht אִישׁ sondern יהוה, während אִישׁ als ergänzender Prädikatsakkusativ zu קָנִיתִי zu fassen ist. Die Formel קָנְתָה אִישׁ „sie hat einen Mann bekommen" ist eben einfach das weibliche, naturgemäß viel seltenere Seitenstück zu לָקַח אִשָּׁה „er hat ein Weib genommen." Sobald bei dieser letzteren Formel der Name des Weibes genannt wird, wird dieser zum Objekt und אִשָּׁה zum Prädikatsakkusativ „er nahm NN zum Weibe", vgl. Gen 26 34 I Reg 16 31 II Chr 11 18, ebenso mit נתן I Reg 11 19, also וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־אִיזֶבֶל. Genau entsprechend ist unser Satz gebildet, er bedeutet also einfach „Ich habe Jahwe zum Manne bekommen". Ich hatte mich gewöhnt diese Auffassung, die ich seit langer Zeit vertrete, als mein Eigentum anzusehen; erst als ich daran ging, diese Zeilen aufzusetzen, fand ich in alten Excerpten und dann auch in DILLMANNs Kommentar den Vermerk, daß UMBREIT sie vertreten habe. In seinem Todesjahre 1860 teilte er sie in den Theol. Studien und Kritiken S. 141 f. mit. Nachdem er sich mit BUNSEN und DELITZSCH zu der Stelle auseinandergesetzt, sagt er weiter: „Wir übersetzen sprachlich am sichersten: „ich habe erworben, ich besitze als Mann den Jehova." Diese Reflexion der Mutter nach der Geburt des ersten Kindes ist die dem Gefühle der Eva nächstliegende. Sie drückt das Erstaunen aus, wie sie durch die geschlechtliche Berührung mit Adam zu einem Kinde gekommen; der Mann als Erzeuger erscheint ihr wie der mächtige Schöpfer Jehova selbst. Siehe da! Das Wunder der Erzeugung und Geburt. Diese einfache Erklärung habe ich schon in meiner ersten Vorlesung über die Genesis 1821 gegeben, und sie ist in meinem Hefte stereotyp geworden.

Hat Eva wirklich diese Reflexion gehabt? — Warum nicht? Sie ist jeder ihrer Töchter, wenn sie zum ersten Male Mutter wird, natürlich."

Soweit, was UMBREIT zur Sache beisteuert. Mich dünkt, man kann

heute noch jedes Wort unterschreiben, mit dem einzigen Unterschied, daß wir nicht mehr fragen, ob Eva wirklich so empfunden und gesprochen hat, sondern, ob dieser Ausspruch im Munde des Erzählers, an dieser Stelle seines Buches, nicht nur möglich, sondern der richtige ist. Dazu bedarf es über die Empfindungen der jungen Mutter hinaus, die UMBREIT sicherlich richtig einschätzt, noch der Gewißheit, daß bei unsrem Erzähler die erste Mutter, wenn sie den Namen Jahwe aussprach, vor allem den Schöpfer vor Augen hatte, und daß gerade, was sie eben erlebt, besonders geeignet war, sie an ihn zu erinnern. Nun könnten wir uns daran genügen lassen, daß nach der Meinung des Erzählers, was er in Kap. 2 und 3 erzählt hat, durch Urüberlieferung vom ersten Menschen her auf uns gekommen, daher ihm und durch ihn seinem Weibe bekannt, wohl von Jahwe selbst mitgeteilt sein müsse, und daß dies eben bis auf das letzte persönliche Erlebnis nichts andres sei, als Jahwes Schöpfertätigkeit. Indessen haben wir doch weit über solche stillschweigende Voraussetzung hinaus gerade in der jahwistischen Erzählung volle Sicherheit. Der Mann als das erste Geschöpf Jahwes ist hier geradezu Zeuge von Jahwes Schaffen geworden. Hat er doch die Tiere unter Jahwes Händen werden sehen und selbst einen gewissen Anteil an ihrer Einordnung in die Schöpfung zugewiesen bekommen (2 19f.). Endlich aber erfuhr er gar Jahwes Schaffen am eigenen Leibe. Aus ihm heraus hat Jahwe ihm sein Gegenbild erschaffen und geschenkt, und hat er selbst derweil bewußtlos dagelegen, so zeigt ihm doch vor jeder Mitteilung durch Jahwe die Veränderung, die mit ihm vorgegangen, das schutzlose Hohl (κοιλία!), das unter dem Panzer seines Brustkorbs entstanden ist, handgreiflich, woher seine Gefährtin stammt, daß sie „Bein von seinen Beinen und Fleisch von seinem Fleische" ist (2 21—23). Gerade dieser Vorgang hat jetzt sein wunderbares Seitenstück erhalten; denn wie das Weib weiß, daß ihr Mann der Urheber des in ihr gewordenen neuen Menschenkindes ist, so hat er auch, während sie ihrer selbst nicht mächtig war, als erster Geburtshelfer mit dem Gott gewetteifert, der sie, das Weib, aus dem schlafenden Manne hob. So drängt alles zugleich auf sie ein, und in dem Worte „Ich habe Jahwe [selbst] zum Manne bekommen" gewinnt die Überfülle ihrer Eindrücke unwillkürlich die geradezu notwendige Gestalt.

Die schlagende Kürze ist nicht der einzige Vorzug des so geprägten Ausrufs; vielmehr hat er seinen vollen Anteil an dem unerschöpflichen Reichtum und der unergründlichen Tiefe, die die Paradiesesgeschichte von Anfang bis zu Ende als einzig in ihrer Art dastehn lassen. Für

die Stimmung und den tieferen Sinn hat der Leser die Wahl zwischen einer Reihe von Schattierungen, die alle an sich gleich zulässig sind. Der erste Eindruck mag der der Hyperbel sein für die Ehrfurcht, das leise Grauen, das die erste Mutter vor ihrem Gatten empfindet. Dem antiken Menschen aber lag ganz nahe auch die eigentliche Auffassung: „Der Schöpfergott hat mich in der Gestalt meines Mannes heimgesucht", hat sich in ihn verkleidet, ihn angezogen, wie das Alte Testament sagt. Und diese mythologische Auffassung läßt natürlich auch eine mystische Abart zu, wie sie uns Heutigen zugänglicher erscheinen mag. Endlich aber könnte es selbst in titanisch trotzigem Triumph herausbrechen: Mein Mann kann schaffen so gut wie Jahwe, wir können auch ohne ihn fertig werden! Die mittlere dieser Auffassungen, die der Antike am meisten entsprechende, hat in der Tat schon im Altertum ihre Vertretung gefunden. UMBREIT selbst hat sicher nicht beachtet, was DILLMANN bei Erwähnung seiner Ansicht mit einem lakonischen „vgl. *TgJon.*" hervorhebt, und während man in neuerer Zeit mit Vorliebe aus dem Targum Onkelos das ebenso bequeme wie seichte מְאֵת יהוה gewinnt, geht man sonst überall am Targum Jonathan vorbei. Das aber gibt mit seinem קניתי לגברא ית מלאכא דיהוה einfach das von UMBREIT wiedergefundene Verständnis und zwar in der mythologischen Schattierung einer Heimsuchung des Menschenweibes durch den Gott. Ein Zweifel ist gerade dadurch ausgeschlossen, daß für Jahwe der Engel Jahwes eingesetzt wird, um durch diese Hypostase die Aussage ausreichend abzuschwächen und so groben Anstoß zu vermeiden. Man denke an die Gideon- und die Simsongeschichte, wo Jahwe ebenfalls in Menschengestalt erscheint und die Annahme, daß מלאך später eingeschoben ist, auch recht nahe liegt.[1]

Daß der Ausspruch sich als so vollkommen eines Geistes mit der Paradiesesgeschichte erweist, ist wichtig, weil damit seine Zugehörigkeit zu der Grundschicht J_1 verbürgt wird. Wir wissen nun auch, warum der namengebende Spruch bei Hebel fehlt: seine Geburt ist eben erst später mit der Geschichte vom Brudermord eingeschoben. Aber ob der Ausspruch, so aufgefaßt, sich zur Erklärung des Namens Ḳajin eignet, das ist die letzte Frage, die noch zu beantworten sein wird. Fertigt DILLMANN doch UMBREITs Fassung einfach damit ab, daß „bei ihr die Benennung des Kindes gar nicht erklärt werde." In der Tat wird nichts mehr an der einfachsten aller Erklärungen vorbeigeführt haben, als das

---

[1] Ich weiß nicht, ob das Targum Jonathan zu Gen 4 1 von der neutestamentlichen Wissenschaft ausreichend beachtet ist.

Suchen nach unmittelbarer Beziehung auf das Kind. Dem wurde das אִישׁ sofort zur willkommenen Beute und damit die richtige Auffassung unmöglich. Aber muß denn der Namenspruch von dem danach benannten Kinde reden? Die Hauptfundgrube dafür Gen 29 30 beweist doch klar genug das Gegenteil. Eine ganze Anzahl der Sprüche handelt vom Manne oder dem Verhältnis zu ihm; in 29 34 30 20b drückt das namengebende Wort geradezu ein Handeln des Mannes aus. Oder verlangt man, daß dies Wort gerade das bezeichnendste sein müsse, so ist das doch bei den beiden Erklärungen für Joseph (30 23 24) auch keineswegs der Fall. Man muß da in alle Wege sehr weiten Spielraum lassen und der Künstlichkeit, mit der diese Namenerklärungen ausnahmslos zu Stande gekommen sind, viel zu gute halten. Daß ein Wort, gewöhnlich das erste, kräftig an den Namen anklingt, gilt überall als ausreichend, daß es ihn wirklich erklärt, keineswegs als nötig. Im Grunde genügt auch DILLMANN mit seiner Erklärung dieser Forderung ebensowenig wie UMBREIT, den er deshalb abweist; denn das „ich habe erworben" läßt im einen wie im andren Falle die Frage, was sie erworben, völlig offen. Was sonst dieser nächstliegenden Erklärung im Wege gestanden haben mag? Vielleicht gerade die Kühnheit und die Tiefe des Ausspruchs, die man dem ersten Weibe, und gerade an dieser Stelle, nicht zutrauen mochte. Aber hier handelt es sich nicht um die Person sondern um die Sache, den unwillkürlichen Eindruck des Wunders der ersten Zeugung und Geburt. Daß der nicht wahrer und schlagender wiedergegeben werden kann als durch diesen Ausruf der ersten Mutter, darf man kühn behaupten. Und gibt der unveränderte Wortlaut einen so vortrefflichen Sinn, so hat man gewiß nicht den geringsten Grund, sein Heil in einer Textänderung zu suchen.

[Abgeschlossen den 14. Februar 1911.]

Miscellen.

a) Von Professor G. Beer in Heidelberg.

1. Das Stehenlassen der Pe'ā Lev 19 9.

Lev 19 9 heißt es: „Wenn ihr die Ernte eures Landes [ab]erntet, sollst du nicht ganz den Rand deines Feldes beim Ernten [ab]ernten".

Auf den Unterschied von pluralischer und singularischer Anrede gehe ich hier nicht ein. Mich interessiert die Pe'ā des Feldes, die beim Ernten nicht abgeerntet werden, d. h. stehen bleiben soll. Die neueren Kommentare, z. B. BAENTSCH (1903) und BERTHOLET (1901) versagen. Was BERTHOLET nach OORT sagt: der Ritus erkläre sich „als ein umgedeutetes Überbleibsel aus den alten Zeiten kommunalen Grundbesitzes", soll eine Erklärung zu Dtn 24 19 ff. sein, trifft aber sicher nicht den Grund, weshalb die „Ecke" unbeerntet bleiben soll. v. GALL (ZAW XXX 96) ist der erste, der ein religiöses Motiv in Betracht zieht. Er sieht in dem Ritus ein „bewußtes Opfer". „Rücksicht auf die Feldgeister" nimmt KAUTZSCH in der 3. Aufl. seiner „Heiligen Schrift" 1909 an. Ich meine, der Grund des Stehenlassens der Pe'ā kann nur sein: man läßt die Ecke übrig, damit der Getreide- oder Vegetationsgeist nicht aus dem Feld vertrieben werde! Von einem Opfer ist dabei keine Rede. Der Geist haust in den Halmen und Früchten. Irgendwo habe ich einmal gelesen, daß beim Ernten der Reisfelder in Hinterindien (?) auch eine Ecke verschont wird, um den Reisdämon nicht zu verscheuchen. Leider habe ich mir keine genaue Notiz darüber gemacht. Daß Lev 23 22 das auf der Pe'ā Stehengebliebene den Armen und Fremden überlassen wird, ist eine humanitäre Zweckbestimmung, die dem Gesetzgeber alle Ehre macht, nur trifft sie nicht den Ursinn des Ritus. Sie ist eine nachträgliche Rechtfertigung des nicht mehr verstandenen Ritus, wie die Begründung der Sabbatruhe Dtn 5 14 aus sozialen Gesichtspunkten. Den Ritus des Stehenlassens der Pe'ā mögen die Israeliten von den Kanaanitern übernommen haben; die humanitäre Begründung Lev 23 22 ist israelitisch und mag in den den Humanismus predigenden Zeiten des Deuteronomiums aufgekommen sein.

2. Die Bitterkräuter beim Paschafest.

Vergeblich sucht man in den neueren Kommentaren eine Belehrung, wozu beim Pascha die Ex 12 8 Num 9 11 von P erwähnten Bitterkräuter (מררים) gegessen werden. Ich hatte schon längst dahinter einen apotropäischen Ritus vermutet. Ist doch Ex 5 3 (J) das Pascha ein Fest, um sich gegen „Pest" oder das „Schwert" zu sichern. Das Ex 5 3 vor-

geschützte Wüstenfest ist eben das Pascha. Das Essen der Bitterkräuter soll gegen die Dämonen schützen! Eine Bestätigung für diese Vermutung bietet CRUSIUS in seinem Aufsatz: Über das Phantastische im Mimus. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1910 S. 87. Beim griechischen Allerseelenfest, „wo die Geister umgingen, kaute man Rhamnosblätter, wie man Daphneblätter in den Mund nahm. Der Sinn ist klar." Die Blätter sollen den Mund schützen, durch den die Dämonen „einfahren könnten — diese primitive Vorstellung ist kaum zu verkennen". Das ist eine schlagende Parallele zu dem jüdischen Brauch, der von P beim Pascha erwähnt wird. Ob er schon vorexilisch ist? Es ist möglich, wie vermutet worden ist, daß P in den Bitterkräutern eine Anspielung auf die bittren Leiden der Israeliten in Ägypten Ex 1 11 gesehen hat. Die Historisierung des Ritus ist erst das Posterius.

3. Der Wein beim Paschafest.

Es darf als bekannt gelten, daß beim Pascha zur Zeit der Mischna (Pᵉsaḥim 10 1) und des NT (Mt 26 27 u. Parallelen) Wein getrunken wurde. Die älteste Stelle, an der der Weingenuß beim Pascha vorkommt, ist Jubiläen 49 6 (cf. CHARLES, The Book of Jubilees 1902 S. 254). Die Jubiläen sind ca. 120 v. Chr. verfaßt (cf. BEER, Pseudepigraphen des AT in HAUCKs Realenzyklop. [3] 16 S. 259). Da in keinem alttestamentlichen Paschagesetz, auch nicht in den jüngsten das Fest betreffenden Perikopen P's, der Wein beim Pascha erwähnt wird, ist der Weingenuß erst etwa in der Zeit zwischen 350—120 v. Chr. d. h. im allgemeinen in der griechischen Zeit (und vielleicht auch unter griechischem Einfluß?) beim Paschamahl eingebürgert. Es ist merkwürdig, daß beim Pascha, dem einstmaligen Hauptfest der nomadischen oder halbnomadischen Israeliten, der Wein, das Wahrzeichen des Kulturlandes, in das Rituell eingedrungen ist. Der Wein hat aber seine Parallele: das sind die Mazzen, die seit Hes 45 21 beim Pascha gegessen werden. Schließlich sind Korn, aus dem die Mazzen gebacken werden, und Wein die Charakteristika des nachbiblischen jüdischen Pascha geworden!

4. Zu Jeremia 4 31.

Statt des zu beanstandenden צָרָה Jer 4 31 wird jetzt vielfach, gestützt auf LXX τοῦ στεναγμοῦ σου, nach dem Vorgang GIESEBRECHTS צְוָחָה gelesen, so auch von ROTHSTEIN bei KAUTZSCH[3] Heilige Schrift 1909. Aber צוחה kommt gar nicht von dem Angstruf der Gebärenden vor, cf. Jes 24 11 Jer 14 2 46 12 Ps 144 14. Auch ist צרה kaum aus צוחה verderbt. Das überlieferte Wort ist צִרָה zu sprechen, wovon sonst nur

צִירִים, צִירֵי, צִירֶיהָ belegbar sind = „Wehen, Krämpfe, besonders einer Gebärenden". Eventuell braucht man gar nicht zu ändern und faßt צָרָה als weibliches Part. Ḳal von צור auf: „sie hat Krämpfe" wie eine Erstgebärende.

b) Von Professor **Ludwig Köhler** in Langnau (Zürich).

5. Das Substantiv גל in der Septuaginta (𝔊).

1. גל ist I. = Steinhaufe, II. = Welle (stets Plural, s. unten), III. = Kot. Es ist beachtenswert, wie 𝔊 die drei Bedeutungen unterscheidet, wie sich ihre Falschübersetzungen und Seltsamkeiten erklären, und wie sie sonst die zur Übersetzung aufgebotenen Vokabeln verwendet.

2. Einfach ist die Sachlage bei II. Der Singular גַּל findet sich in MT nur Cnt 4 12, wo aber sicher גַּל נָעוּל = גַּן נָעוּל im gleichen Verse ist, wie auch 𝔊 in beiden Fällen κῆπος κεκλεισμένος hat. Die Angabe: „גַּל Quelle" ist im Lexikon zu tilgen.

גַּלִּים = Wellen wird von 𝔊 13 Mal richtig mit κύματα wiedergegeben, einmal (Jes 48 18) mit κῦμα. Jer 51 55 läßt 𝔊 das Wort aus.

Über ein von DUHM supponiertes „גַּל = Brunnen" s. unten.

Das sonstige Vorkommen von κῦμα gibt zu Bemerkungen keinen Anlaß.

3. גַּל = Kot findet sich nur an drei Stellen. Davon scheidet Hi 20 7 aus, Hes 4 12 steht κόπρος, 4 15 βόλβιτα. κόπρος dient I Reg 14 10, wie βόλβιτα Zph 1 17, zur Wiedergabe von גָּלָל. Das sonstige Vorkommen von κόπρος und βόλβιτον veranlaßt hier nicht zu Bemerkungen.

4. Bei גַּל = Steinhaufe ist die Sachlage verwickelter.

a) Dreimal findet sich גַּל־אֲבָנִים (Jos 7 26 8 29 II Sm 18 17). Ihm entspricht genau σωρὸς λίθων. Sonst findet sich nur σωρός ohne λίθων in 𝔊, nämlich für גָּדִישׁ und עֲרֵמָה.

b) Neunmal findet sich in Gen 31 46—52 βουνός, das anderwärts meist für גִּבְעָה und בָּמָה verwendet wird.

c) An mehreren Stellen las 𝔊 anders.

Jes 37 26 steht גַּלִּים. 𝔊 ἔθνη, sie las גּוֹיִם.

Hi 15 28 steht לְגַלִּים. 𝔊 ἄλλοι ἀποίσονται, sie las לַגֹּלִים, das sie umschreibend wiedergibt.

Jer 9 10 steht גַּלִּים. 𝔊 μετοικία, sie las גֹּלִים von גלה. Dem tritt zur Seite I Chr 5 41 בְּהַגְלוֹת = ἐν τῇ μετοικίᾳ.

d) Richtig, aber vereinzelt ist χῶμα Jes 25 2.

e) Jer 51 37 wird גַּלִּים von 𝔊 übersehn.

f) Über χελῶναι Hos 12 12 verzeichnet schon SCHLEUSNER mehrere

Erörterungen. In neuerer Zeit schrieb darüber E. NESTLE (ET 1902/03, 189 ZAW 1903, 133).

g) Seltsam ist die Entsprechung συναγωγὴ λίθων Hi 8 17, falls dies nicht einfach ein Wechselausdruck für σωρὸς λίθων ist (s. oben a). Aber MT hat kein אֲבָנִים.

h) Unverständlich ist für mich II Reg 19 25.

i) DUHM konjiziert im Anschluß an BEER das Wort Hi 3 22 für גִּיל. 𝔊 kürzt die Stelle, sodaß mit ihr nichts anzufangen ist. Sonstige Fälle, wo גַּל = Steinhaufe konjiziert wäre, sind mir nicht bekannt.

5. Dagegen ist noch ein גַּל = „Brunnen" zu erwähnen, welches DUHM, wohl in Anschluß an die hinfällige Angabe des Wörterbuchs, es gäbe ein גַּל = Quelle (s. oben 2), annimmt. Er konjiziert es Hi 5 5 für חֵילָם, das 𝔊 mit ἡ ἰσχὺς αὐτῶν wiedergibt. Dieselbe Bedeutung „Brunnen" findet er an der unter 4g erwähnten Stelle Hi 8 17. Allein, obwohl die Fassung DUHMs an beiden Stellen geistreich ist, erscheint es mir nicht genügend begründet, wenn ein גַּל III = „Brunnen" angenommen wird.

6. Die Septuagintavorlage von Hi 15 28.

Der überlieferte Text lautet: אֲשֶׁר הִתְעַתְּדוּ לְגַלִּים. KAUTZSCH[3] übersetzt es: „Die zu Steinhaufen bestimmt waren." Nach DUHM handelt es sich um einen „unsinnigen Wortlaut". Er übersetzt nämlich: „die sie sich bereiteten zu Trümmern." Die Septuaginta lautet: ἃ δὲ ἐκεῖνοι ἡτοίμασαν, ἄλλοι ἀποίσονται. DUHM beruft sich darauf, und indem er „im Relativsatz wegen des Kontextes" für den Plural den Singular setzt (unter Berufung auf den Alexandrinus, der mit zwei Korrektoren des Sinaiticus ἐκεῖνος ἡτοίμασεν hat), nimmt er als ursprünglichen Text an: אֲשֶׁר הִתְעַתֵּד אֲחֵרִים יִשָּׂאוּ = „Was er sich erworben hat, andere werden es davontragen." DUHM verweist noch auf 5 5, wo der Sinn derselbe ist wie in der vorgeschlagenen Emendation.

Dabei bleibt aber die Frage offen, wie dieser so prosaische und verständliche Satz: אֲחֵרִים יִשָּׂאוּ zu לְגַלִּים entarten konnte. Oder, da dies klärlich unmöglich ist, wie לְגַלִּים an seine Stelle treten konnte.

BEER, in der neun Jahre nach DUHM erschienenen biblia hebraica von KITTEL, geht deshalb auch einen andern Weg. Er sagt: „ἄλλοι ἀποίσονται = לְזָרִים".

Ich glaube, das Rätsel löst sich noch leichter. Die Septuaginta las statt לְגַלִּים einfach לַגֹּלִים = „denen, die auswandern". Der Auswanderer nimmt Sack und Pack mit, daher: „denen, die [ihre Habe] wegführen", Durch Spaltung des Kolons in zwei und durch antithetische Fassung der

Hälften kam sie zu ihrer Übersetzung, wie sie uns vorliegt: „was aber die Einen bereitet haben, werden die Andern fortführen“.

BEER merkt an, daß sich für ἄλλοι die Variante ἀλλότριοι findet; das ist rein innergriechisch und ließe sich als Gegeninstanz nicht verwenden.

Die Überlieferung spricht also m. E. durchaus dafür, daß man bei dem uns durch den masoretischen Text dargebotenen לְגַלִּים verharrt.

Bibliographie *)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

† CAMERLYNCK, A., Compendium introductionis generalis in sacram scripturam. Pars I. Documenta. Brügge 1911. XII, 127 S. Gr.-8º.

† KÖNIG, E., Direktiven für die wissenschaftliche Behandlung des alten Testaments, s. SS 1910, 12, S. 657—663.

† MARGOLIOUTH, D. S., The Opening Sentences of Wellhausen's ‚Prolegomena‘, s. Exp. 1911, Jan., S. 40—50.

† MITCHELL, H. G., Has Old Testament Criticism Collapsed?, s. Harvard Th. Rev. 1910, 4, S. 464—481.

† PIERSON, A. T., Knowing the Scriptures: Rules and Methods of Bible Study. London 1910. 466 S. 8º.

† TRABAUD, H., L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle, s. RThPh 1910, 4, S. 344—386.

2. Text und Übersetzungen.

ANDREAS, F. C, Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit, s. SAB 1910 XLI, S. 869—872.

GRAY, G. BUCHANAN, The Greek Version of Isaiah: is it the Work of a Single Translator?, s. JThSt XII No. 46 (Jan. 1911) S. 286—293.

† HASTINGS, J., The Great Texts of the Bible: Isaiah. Edinburgh 1910. 512 S. 8º.

SANDERS, H. A., The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection. Part I. The Washington Manuscript of Deuteronomy and Joshua. New York 1910. V, 104 S. 4º.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, Berlin; GUNKEL, Gießen; HALLER, Bern; SCHMIDT, Breslau; STÄRK, Jena, und VOLZ, Tübingen. 8. Lieferung: Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis von H. GUNKEL (I. Abt., 1. Bd.) S. 81—160. — 9. Lieferung: Die Lyrik des Alten Testaments von W. STÄRK S. 97—176. Göttingen 1911.

TISSERANT, EUG., Le plus ancien manuscrit daté (Notes sur trois palimpsestes syriaques des Prophètes), s. RB 1911 No. 1, S. 85—95.

† WESSELY, K., Die griechischen Lehnwörter der sahidischen u. boheirischen Psalmenversion, s. Denkschriften der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Klasse 54 Bd. III. Wien 1910. 37 S. Gr.-4º.

3. Altes Testament und Altertum.

DELITZSCH, FRIEDR., Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits nebst Schlußfolgerungen. Mit 8 Illustrationen. Stuttgart 1911. 48 S. Gr.-8º.

† FLINDERS PETRIE, W. M., Egypt and Israel. London 1910. 150 S. 8º.

FRIES, K., Das Buch Tobit und die Telemachie, s. ZWTh 53, 1 (1910) S. 54—87.

KLAUBER, E., Keilschriftbriefe. Staat u. Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur. Mit 1 Abbild. [= AO 12. Jahrg. Heft 2]. Leipzig 1911. 32 S. 8º.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

† Krauss, J., Die Götternamen in den Babylonischen Siegelcylindern. Diss. München 1910. 47 S. 8°.

Kyle, M. G., The "Field of Abram" in the Geographical List of Shoshenq I, s. Journ. of American Orient. Soc. XXXI, Part I (Dec. 1910), S. 86—91.

Ungnad-Gressmann, Das Gilgamesch-Epos. Neu übers. von Arthur Ungnad u. gemeinverständlich erklärt von Hugo Gressmann. Göttingen 1911. IV, 232. 8°.

Wiedemann, Alfred, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter. 3. durchgesehene u. verbesserte Aufl. [= AO II, 2]. Leipzig 1910. 36 S. 8°.

4. Exegese.

Künstlinger, D., Altjüdische Bibeldeutung. Berlin 1911. 36 S. Gr.-4°.

† Wiener, H. M., The Origin of the Pentateuch. London 1910. 152 S. Gr.-8°.

† Minocchi, S., Mosè e i libri Mosaici. Modena 1911. XVI, 79 S. 8°.

† Pierson, A., Die Bedeutung des mosaischen Codex. Auszug aus Vorträgen nach Referaten des ‚Christian'. Dresden 1911. 16 S. 8°.

† Allgeier, A., Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung u. eine prinzipielle Prüfung [= Freiburger theol. Studien, 3. Heft]. Freiburg i. B. 1911. XVI, 143 S. Gr.-8°.

Langdon, S. H., The Edinburgh Fragment of the Epic of Creation, s. ET XXII No. 6 (März 1911) S. 278.

† Göttsberger, J., Adam und Eva. Ein bibl. Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen [= Bibl. Zeitfragen III. Folge. 11. Heft]. Münster i. W. 1910. 47 S. Gr.-8°.

Barton, George A., Another Word as to the Date of Hilprecht's Deluge Tablet, s. ET XXII No. 6 (März 1911) S. 278f.

Barton, G. A., Hilprecht's Fragment of the Babylonian Deluge Story, s. Journ. of American Orient. Soc. XXXI, Part I (Dec. 1910), S. 30—48.

Meinhold, Joh., Ein „neuer Fund zur Sintflutgeschichte", s. Internat. Wochenschr. für Wissensch., Kunst u. Technik 1911 Nr. 5 (4. Febr.) Sp 147—159.

Nestle, Eb., Genesis XXV, 22, s. ET XXII No. 5 (Febr. 1911) S. 230.

† Weiss, J., Das Buch Exodus. Übers. und erklärt. Graz 1911. LXXI, 363 S. Gr.-8°.

† Wittek, B., Die Kindheitsgeschichte des Moses nach moderner religionsgeschichtlicher Auffassung, s. Kath 1910, 11, S. 350—358.

† Bruston, Ch., La conclusion du premier discours du prophète Esaïe, s. RThQR 1910, 5, S. 418—422.

Burkitt, F. C., The Waters of Shiloah that go softly: a Note on Isaiah VIII 6, s. JThSt XII No. 46 (Jan. 1911) S. 294f.

Gautier, Lucien, L'Évangéliste de l'Exil (Ésaïe XL—LV). Saint-Blaise 1911. 48 S. 12°.

Van Hoonacker, A., Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe *(suite)*, s. RB 1911 No. 1, S. 107—114.

Haupt, P., The Book of Micah, a New Metrical Translation, with Restoration of the Hebrew Text and Explanatory and Critical Notes. Chicago 1910. [Separatabdruck aus AJSL 1910.]

Thackeray, H. St. J., Primitive Lectionary Notes in the Psalm of Habakkuk, s. JThSt XII No. 46 (Jan. 1911) S. 191—213.

† Nobel, J., Libanon. Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Psalmen. 1. Tl.: Buch I u. II. Halberstadt 1910. 560 S. 8°.

† Zwaan, J. de, Psalm XLV, s. Exp Dec. 1910, S. 526—544.

Cohen, A., Psalm 81 : 7, s. AJSL XXVII No. 2 (Jan. 1911) S. 191f.

† Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in proverbia. Cum appendice: Zorell, Francisc., S. J., De arte rhythmica Hebraeorum. Paris 1910. VII, 271 S. Lex.-8°.

† Zenner, J. K., Das Buch der Sprüche. Kap. 4, s. BZ 1911, 1, S. 18—26.

Hiob. Die mitteldeutsche poet. Paraphrase des Buches Hiob aus der Hdschrft des Kön. Staatsarchivs zu Königsberg hrsg. von T. E. Karsten [Deutsche Texte des M.-A., hrsg. von der preuß. Akad. d. Wiss. XXI. Bd. Dichtungen des deutschen Ordens IV]. Berlin 1910. XLVII, 279 S. m. 2 Lichtdr.-Doppeltaf. Lex.-8°.

† Leimbach, A., Bibl. Volksbücher. Ausgewählte Teile des AT. 8. Das Buch Job, übers. u. kurz erklärt. Fulda 1911. XIX, 164 S. 8°.

Nichols, H. H., The Composition of the Elihu Speeches (Job, Chaps. 32—37), s. AJSL XXVII No. 2 (Jan. 1911) S. 97—186.

† Sigwalt, Ch., Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung, s. BZ 1911, 1, S. 27—53.

Cohen, A., Lamentations 4 : 9, s. AJSL XXVII No. 2 (Jan. 1911) S. 190f.

† LANGE, GERSON, Das Buch Koheleth. Übersetzt u. erklärt. Frankfurt a. M. VI, 64 S. Gr.-8°.
BAYER, E., Das III. Buch Esdras u. sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia. Preisschrift [= BSt XVI, 1]. Freiburg i. B. 1911. XIII, 161 S. Gr.-8°.
† CORNELY, RUD., S. J., Commentarius in librum sapientiae. Opus postumum ed. FRANCISC. ZORELL, S. J. Paris 1910. VII, IV, 614 S. Lex.-8°.
† WIESMANN, H., Der zweite Teil des Buches der Weisheit, s. ZKTh 1911, 1, S. 21—29.
† EBERHARTER, A., Die ‚Ekklesiastikuszitate' bei Klemens von Alexandria, s. ThQ 1911, 1, S. 1—22.
† MOFFAT, J., Literary Illustrations of the Book of Ecclesiasticus, s. Exp 1911, Jan., S. 84—96.
† VITEAU, J., Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction. Avec les principales variantes de la version syriaque par F. MARTIN. Paris 1911. 431 S. 8°.
BATIFFOL et J. LABOURT, Les odes de Salomon (*suite*), s. RB 1911 No. 1 S. 5—59.
GUNKEL, H., Die Oden Salomos, s. ZNW 1910, 4, S. 291—328.
UNGNAD, A., und W. STAERK, Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen [= Kleine Texte für theolog. u. philolog. Vorlesungen und Übungen, hrsg. von HANS LIETZMANN Nr. 64]. Bonn 1910. 40 S. Kl.-8°.
SCHULTHESS, F., Textkritische Bemerkungen zu den syrischen Oden Salomos, s. ZNW 1910, 4, S. 249—258.
SPITTA, F., Zum Verständnis der Oden Salomos, s. ZNW, 3, S. 193—203, und 4, S. 259—290.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BLAKE, R., Vocalic r, l, m, n in Semitic, s. JAOS XXXI Part II (März 1911) S. 217—222.
HAUPT, P., Elul und Adar, s. ZDMG 1910, Heft 4, S. 703—714.
KÖNIG, ED., The Hebrew Word for 'Atone', s. ET XXII No. 5 (Febr. 1911) S. 232—234.
KÖNIG, ED., Die babylonische Schrift und Sprache und die Originalität des hebräischen Schrifttums, s. ZDMG 1910, Heft 4, S. 715—732.
WENSINCK, A. J., Weiteres zu Qejāmā und Benai Qejāmā, s. ZDMG 1910, Heft 4, S. 812.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

† ALBERT, E., Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsisums. Diss. Königsberg 1910. 72 S. 8°.
AMÉLINEAU, E., Étude sur le chapitre XVII du *Livre des Morts* de l'ancienne Égypte [*suite et fin*], s. JA XVI No. 1 (Juillet-Août 1910) S. 5—74.
BADE, WILLIAM FRED., Hebrew Moral Development, S.-A. aus The University of California Chronicle Vol. XIII, No. 1 (1911), S. 1—29.
† BELOT, G., Les origines de l'idée de Dieu. — BOIS, H., Réponse à M. Belot, s. RThQR 1910, 5, S. 424—455.
† BLAUFUSS, H., Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer u. babylonischem Talmud. Progr. Nürnberg 1910. 51 S.
† GUNKEL, H., The Jâhû-Temple in Elephantine, s. Exp Jan. 1911, S. 20—39.
† HECKENBACH, J., De nuditate sacra sacrisque vinculis [= RVV IX, 3]. Gießen 1911. IV, 114 S. Gr.-8°.
† HÖNN, C., Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum. Progr. Mannheim 1910. 32 S. 4°.
JASTROW, MORRIS jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. 16. Lieferung. Gießen 1911. S. 625—704.
† JEVONS, F. B., The Idea of God in Early Religions. Cambridge 1910. X, 170 S. 8°.
† ITERSON, A. VAN, Armenzorg bij de Joden in Palestina van 100 v. Chr. — 200 n. Chr. Proefschr. Leiden 1911. IX, 126 S. Gr.-8°.
† KENNEDY, J. M., The Religions and Philosophy of the East. London 1910. 280 S. 8°.
† KIRCHER, K., Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum [=RVV IX, 2]. Gießen 1911. VIII, 102 S. Gr.-8°.
KLUGE, TH., Der Mithrakult. Seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler. Mit 7 Abbildg., s. AO 12. Jahrg. Heft 3. Leipzig 1911. 32 S. 8°.
KRISTENSEN, W. B., De term „Zoon des Menschen", toegelicht uit de anthropologie der ouden, s. ThT 1911, 1. Liefg., S. 1—38.
† LOISY, A., A propos d'histoire des Religions. Paris 1911. 326 S. 8°.
† LOISY, A., Le totémisme et l'exogamie, s. RHLR 1911, 1. S. 1—43.

MARMORSTEIN, A., Religionsgeschichtliche Studien. I. Heft: Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud u. Midraš. Skotschau (Selbstverlag des Verf.) 1910. 83 S. Gr.-8°.
MARTIN, FRANÇOIS, Le juste souffrant babylonien, s. JA XVI No. 1 (Juillet-Août 1910) S. 75—143.
NEUWIRTH, A., Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden. Berlin 1910. 124 S. 8°.
† OBBINK, H. Th., De beteeknis van Egypte en Babylonië in de oude religieuse denkwereld. 's Gravenhage 1910. 30 S. Gr.-8°.
PINCHES, T. G., Notes upon the Reliefs of the Babylonians and the Assyrians, s. ET XXII No. 4 (Jan. 1911), S. 163—167.
† PURVES, P. C., The Jehovah-Titles of the Old Testament. London 1910. 12°.
† SCHMIDT, A., Die religiöse Entwicklung in der babylonischen Beschwörungsliteratur. Diss. Breslau 1910. 33 S. 8°.
SCHWAB, MOÏSE, Une amulette arabe, s. JA XVI No. 2 (Septembre-Octobre 1910) S. 341—345.
† WINTERBOTHAM, C. R., The Angel-princes of Daniel, s. Exp 1911 Jan., S. 50—58.

7. Geschichte Israels.

GEMOLL, M., Grundsteine zur Geschichte Israels. Alttestl. Studien. Leipzig 1911. VIII, 480 S. m. 2 Karten. Gr.-8°.
LEHMANN-HAUPT, C. F., Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit 1 Karte. Tübingen 1911. VII, 344 S. Gr.-8°.
† LOFTHOUSE, W. F., Kernel and Husk in Old Testament Stories, s. Exp 1911, Febr., S. 97—117.
† LUTHER, H., Josephus und Justus von Tiberias. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Aufstandes. Diss. Halle a. S. 1910. 90 S. 8°.
† SACHSSE, E., Die Bedeutung des Namens Israel. Eine quellenkritische Untersuchung. Diss. Bonn 1910. 79 S. 8°.
SAYCE, A. H., Yahweh and Jerusalem, s. ET XXII No. 5 (Febr. 1911) S. 226—229.
SCHNABEL, PAUL, Die Tomossummen des Manetho, s. OLZ 1911 Nr. 2 Sp. 63—71.
WEILL, R., Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire, s. JA XVI No. 2 (Septembre-Octobre 1910) S. 247—339.
WEISSBACH, F. H., Die Keilinschriften der Achaemeniden [= Vorderasiatische Bibliothek: 3. Stück]. Leipzig 1911. LXXXIV + 160 S. 8°.

8. Geographie Palästinas.

MNDP 1910 Nr. 5. — I. Mitteilungen: HARTMANN, RICH., Nebi Mūsa. — WURST, PH., Wetterverhältnisse und ihre Folgen von Sept. 1909 bis Aug. 1910. — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten: Anfrage. — Geschäftl. Mitteilungen. — Berichtigung.
— — Nr. 6. — I. Mitteilungen: HÖLSCHER, G., Drei griechische Inschriften. — BLANCKENHORN, M., Meteorologische Beobachtungen im Sommer 1910. — II. Nachrichten: Personalnachrichten. — Verzeichnis sämtl. Mitglieder des Vereins. — Geschäftl. Mitteilung. — Berichtigung.
ZDPV XXXIV, 1. — DINSMORE, J. E., u. Prof. DALMAN, Die Pflanzen Palästinas S. 1—38. — ECKARDT, R., Das Praetorium des Pilatus S. 39—48. — KLEIN, S., Bemerkung zu ZDPV 1910 S. 225, S. 48. — HÖLSCHER, G., Bemerkungen zur Topographie Palaestinas 4, Gath und Aseka S. 49—53. — REUTER, A., Der antike Friedhof in Bēt-Rās S. 53f. — Bücherbesprechungen S. 54—64.
PEF January 1911. — Notes a. News S. 1—7. — Reports from Dr. DUNCAN MACKENZIE S. 8—11. — MASTERMAN, E. W. G., Three Early Explorers in the Dead Sea Valley S. 12—27. — MACALISTER, R. A. S., Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society (*continued*) S. 28—33. — JENNINGS-BRAMLEY, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (*continued*) S. 34—42. — HANAUER, J. E., Discovery of Roman Remains near the Great Mosque at Damascus S. 42—51. — BURNEY, C. F., The Meaning of the Name "The Ophel" S. 51—56. — PITCAIRN, D. LEE, Greek Inscriptions from the Decapolis S. 56—58. — MASTERMAN, E. W. G., Dead Sea Observations S. 59—61. — Transliteration of Hebrew and Arabic Consonants S. 62.
† ABEL, F. M., Une croisière autour de la mer morte. Paris 1911. II, 194 S. 8°.
DALMAN, G., Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Sechster Jahrg. 1910. Mit fünf Tafeln und einer Karte in Steindruck. 136 S. Gr.-8°. DALMAN, Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1909/10 S. 1—24. — DALMAN, Einst und jetzt in Palästina S. 27—37. — GRESSMANN, Der Eckstein S. 38—45. — ALT, Mizpa in Benjamin

S. 46—62. — KAHLE, Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem S. 63—101. — ROTHSTEIN, G., Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem S. 102—136.
DHORME, P., Le pays de Job, s. RB 1911 Nr. 1 S. 102—107.
DRUNKEL, FR., L'Edhémiyeh ou la Grotte de Jérémie et le Sépulcre de Gordon, s. AIM 1911 No. 2 S. 122—128.
ENGELHARDT, K., Palästinareise des Frater Felix von Ulm im Jahre 1483, s. NKZ XXI, 12 (Dez. 1910), S. 1003—1019.
† PUCHSTEIN, O., u. TH. V. LUEPKE, Ba'albek. 30 Ansichten der deutschen Ausgrabungen. Berlin 1910. 22 × 28 cm.
THOMSEN, P., Die Palästina-Literatur. Internationale Bibliographie in syst. Ordnung mit Autoren- und Sachregister. 2. Bd. 1905—1909. Leipzig 1911. XX, 316 S. Gr.-8°.

9. Archaeologie.

ABEL, F.-M., Inscriptions de Syrie, s. RB 1911, Nr. 1, S. 115—119. — Petites découvertes au quartier du Cénacle à Jérusalem, s. ebenda S. 119—125.
LÖHR, MAX, Israels Kulturentwickelung. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Karte. Straßburg 1911. VIII, 147 S. 8°.
MEISSNER, BR., Akklimatisationsversuche mesopotamischer Fürsten. Nr. 25 seiner „Assyriolog. Studien", s. MVAG 1910, 5, S. 3—28.
NAU, F., Notes d'astronomie syrienne, s. JA XVI Nr. 2 (Septembre-Octobre 1910) S. 209—228.
VINCENT, H., Les fouilles américaines à Samarie, s. RB 1911, Nr. 1, S. 125—131.

10. Aramaica und Verwandtes.

ADLER, E.-N., Un fragment araméen du Toldot Yéschou, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911) S. 126—130.

11. Judaica.

RS 19e Année. — Janvier 1911. — HALEVY, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*) S. 1—29; — Précis d'allographie assyro-babylonienne (*suite*) S. 30—95; — Nouvelles prières des Falachas S. 96—104; — La chute du „w" après une consonne en babylonien archaïque S. 105—110; — Bibliographie S. 110—124; — Errata S. 125f.
† APTOWITZER, V., Influence of Jewish Law on the Development of Jurisprudence in the Christian Orient, s. JQR Oct. 1910, S. 216—230.
† BACHER, WILH., Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens (Aus: Jahresbericht d. Landes-Rabbinerschule in Budapest). Straßburg 1910. 100 + 56 S. Gr.-8°.
BACHER, W., Un passage inexpliqué de la Pesikta, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 124—126.
EPSTEIN, J.-N., Moïse Tako b. Hisdai et son Ketab Tamim, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 60—70.
† FRIEDLÄNDER, J., Jewish-Arabic Studies, s. JQR Okt. 1910, S. 183—215.
HILDENFINGER, P., Actes du district de Strassbourg relatifs aux Juifs (juillet 1790 — fructidor an III) (*suite et fin*), s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 102—123.
MARX, A., Le commentaire de R. Nissim sur *Béça*, *Taanit* et *Meguilla*, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 130—133.
—, Le poème final du commentaire de «Kinnim» d'Abraham b. David, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 133—135.
—, Le faux Messie Ascher Laemmlein, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 135—138.
† OCHSER, S., Studien zur Kritik der Mischna, s. ZA 1910 3/4 S. 266—285.
RÉGNÉ, J., Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213—1291) (*suite*), s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911) S. 1—43.
RODOCANACHI, E., La communauté juive à Rome au temps de Jules II et de Léon X, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 71—81.
SCHWAB, MOÏSE, Manuscrits du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris, s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 82—87.
WELLESZ, J., Méir b. Baruch de Rothenbourg (*fin*), s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911) S. 44—59.
WOLFSON, DAVID, Le bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726—1746) (*suite*), s. RÉJ LXI Nr. 121 (Jan. 1911), S. 88—101.

[Abgeschlossen den 11. März 1911.]

31. 3. 11.

Anmerkungen zu den Zwölf Propheten.

Von B. Duhm.

VII. Buch Sacharja I.
(Kapitel 1—8).

1 1—6. Nach der Notiz über den Verfasser und die Zeit, wo er das Folgende sprach, eine kurze Vorrede des Inhalts, daß die Juden zu Jahwe sich wenden sollen, damit er sich zu ihnen wende. Diese Rede und die Schlußreden Kap. 7 8 sind dem Kern der Schrift Sacharjas wohl erst nachträglich zugesetzt, aber vom Autor selber. Für 1 1—6 schließe ich das aus dem ungenauen Datum in v. 1, das nur den Monat, nicht auch wie 1 7 7 1 den Monatstag angibt, ferner aus der Wiederholung des Namens Sacharja in v. 7, die nach so wenig Sätzen sonst nicht nötig gewesen wäre. Freilich lege ich kein Gewicht auf die Wiederholung auch der genealogischen Angabe und des Titels, denn die von v. 1 abweichende sorgfältige Orthographie der Namen ברכיהו und עדוא weist eher auf die Hand eines gelehrten Abschreibers oder Herausgebers hin, zumal das schlichte זכריה stehen geblieben ist. — Disposition und Ausführung der kurzen Rede sind wenig geschickt und noch weniger klassisch, wenn man auch einige Zebaoth und נאם יהוה den Abschreibern auf Rechnung setzt, erinnern vielmehr mit der Weitschweifigkeit in Worten und dem Unvermögen, einen präzisen Abschluß zu finden, an die Leistungen mancher Ergänzer im Buch Jeremia. Besonders unglücklich ist der Schluß v. 5 6, der etwa nach deuterojesaianischem Vorbild sagen will: die Menschen — selbst die Propheten! — sind vergänglich, aber Gottes Wort bleibt und behält seine Wirkungskraft, lernt das aus der früheren Geschichte und richtet euch danach, wenn auch die Väter und ihre Propheten nicht mehr als lebendige Zeugen dafür zur Stelle sind. Zur notwendigen richtigen Abrundung der Rede fehlt offenbar der weitere Satz: haben Jahwes Warnungen und Drohungen eure Väter „erreicht“, die sich nicht zu Jahwe zurückwandten, so werden seine Verheißungen euch erreichen, wenn ihr euch zu ihm wendet, ein Satz, dessen Ausbleiben um so mehr auffällt, als er nicht bloß in v. 3

vorbereitet ist, sondern auch das ganze Visionenbuch und überhaupt die ganze Tätigkeit Sacharjas beherrscht. Vielleicht wäre diese Vorrede besser geglückt, wenn sie nicht erst nachträglich vorgesetzt wäre, aber freilich zeigen auch die Reden in Kap. 7 8, daß diesem Autor längere Zusammenhänge mit straffer logischer Führung nicht gelingen. Dafür hat sein Buch, wie es scheint, der Synagoge manche dankbaren Texte für Liturgie und Predigt geliefert. — In v. 4 lies מַעַלְלֵיכֶם mit Qre vgl. v 6.

1 7—17. Nach der Einleitung v. 7, wo die Bemerkung: „das ist der Monat Schebat“ von jüngerer Hand eingesetzt ist, berichtet Sacharja: ich sah in nächtlicher Vision die himmlischen Botenwagen; ihre Lenker sagten dem mich inspirierenden Engel, daß sie die ganze Erde unbewegt gefunden hätten; auf die Klage des Engels, ob Jahwe sich immer noch nicht Jerusalems erbarmen wolle, sprach Jahwe tröstliche Worte, die der Engel mir mit dem Auftrag übermittelte, sie öffentlich zu predigen. — Hier, im Gebiet der Phantasie, ist Sacharja mehr in seinem Element. Diese erste und die letzte Vision Kap. 6 stehen zu einander in Wechselbeziehung und bilden den Rahmen für die lange Reihe der Gesichte, die er in der einen Nacht erlebt. In der ersten Vision, zu Anfang der Nacht, ist die himmlische Post eben von ihrer Fahrt über die Erde zurückgekommen, in der letzten, zu Ende der Nacht, fährt sie wieder hinaus. In der ersten bringt sie ungünstige Nachrichten heim, die letzte eröffnet glückliche Aussichten. Die Szene ist in beiden Visionen augenscheinlich dieselbe, daher ist die eine nach der anderen zu deuten. Die Deutung muß aber mißlingen, wenn man ohne weiteres annimmt, Sacharja sehe das alles in Jerusalem, etwa auf dem Tempelberg, wo also Jahwe wohnen müßte, obgleich der Tempel noch gar nicht fertig ist: schon dies macht eine solche Annahme unmöglich. Sacharja befindet sich dort, wo die ehernen Berge sind, wo die himmlischen Winde aus- und einziehen, mag er dabei „in oder außer dem Leibe“ sein. Dieser Ort ist nicht Jerusalem, dessen Berge nicht von Erz sind und dessen Tyropöon oder Kidrontal kein „Schlund“ ist. Ein Abschreiber oder Herausgeber hat zwar in 1 7 ff. die Szene, wie es scheint, dadurch für Jerusalem retten wollen, daß er die Berge in Myrten verwandelte, aber er ist jünger als die LXX, und in Kap. 6 sind eben die Berge Berge geblieben. Es gibt nur Einen Ort, wo sich das χάσμα μέγα, das auch in der wahrscheinlich ursprünglich jüdischen Erzählung vom armen Lazarus (Luc 16 26) und im Henochbuch (z. B. Kap. 18) vorkommt, befinden kann; er ist da, wo Himmel und Erde „zu Ende“ und zugleich mit einander verbunden

sind, wo der irdische Garten Jahwes, das Paradies, vor Jahwes Himmelswohnung liegt. Die zwei ehernen Berge bilden das Tor des Himmels, in das in dem Augenblick, wo Sacharja das Gesicht erhält, der Anführer der himmlischen Post, der Reiter auf dem roten Rosse, eben eintreten will. Daß von diesem (östlichen) Weltrande aus in Kap. 2 6ff. einer der Himmlischen nach Jerusalem laufen will, um es auszumessen, widerspricht dieser notwendigen Annahme nicht; die Entfernung vom Weltrand bis zum „Nabel der Welt" ist selbst für Menschen nicht so übermäßig groß (wenn selbst für einen Herodot gleich hinter Persien das Wunderland beginnt), noch weniger für ein übermenschliches Wesen, das übrigens auf den Gedanken, Jerusalem auszumessen, gar nicht gefallen wäre, wenn es sich schon mitsamt allen übrigen Engeln in Jerusalem befunden hätte. Im Einzelnen muß man, meine ich, gerade wegen der Schwierigkeiten so wenig ändern und streichen wie möglich. Ich halte es für einen starken Mißgriff, wenn man den „Mann" v. 8 mit Jahwe identifiziert und ihm das rote Roß wegnimmt. Sacharja hört zwar später Jahwe reden, wie es scheint, aber was er sagt, muß ihm erst der Engel auseinandersetzen; schwerlich würde er ihn auch mit dem Ausdruck „ein Mann, der zwischen den ehernen Bergen stand" abtun. Die Rosse müßten ferner vor Jahwe (עליו), statt hinter ihm stehen, und er selber würde wohl auch nicht stehen, sondern sitzen. Und nun gar die Frage v. 9: was sind diese, mein Herr (Engel)? — ist unter „diesen" Jahwe mitgemeint oder wird er einstweilen ignoriert? Also muß der Mann von v. 8 ein Wagenlenker sein wie seine Genossen und zwar der Vornehmste unter ihnen. Übrigens glaube ich aus v. 10 und Kap. 6 schließen zu müssen, daß die roten Rosse die Fahrt durch die Welt nicht mitzumachen pflegen; sie sind im Osten daheim, im Osten aber spielt sich die uns vorgeführte Szene ab und gehen alle himmlischen Wesen ein und aus, sodaß sie dort keiner fahrenden Boten bedürfen (s. zu 6 7). Betreffs der übrigen Rosse weichen leider die zu berücksichtigenden Stellen ziemlich stark von einander ab. Ganz sicher sind nur die weißen Rosse; außer ihnen gibt es noch in der Stelle, von der man ausgehen muß, in 6 2, rote, schwarze und ברדים אמצים. Diese Farbe ist leider nicht sicher festzustellen. Die LXX übersetzt das erste Wort mit ποικίλοι, das zweite mit ψαροί; nach Aristoteles (bei PASSOW) sind beide Wörter Synonyma, jedoch so, daß ψαροί, eigentlich staargrau, nur eine Mischung verschiedener grauer Farbentöne bezeichnet. In 6 3 und in 1 8 LXX sind wirklich die beiden Ausdrücke entweder Varianten von einander oder sollen zusammen den Sinn graubunt, graugescheckt er-

geben. Ist das richtig (s. noch zu 6 7), so dürfen wir beide Farbennamen als Einen behandeln; ich glaube übrigens, daß Sacharja am ersten nur אמצים gebraucht hat und ברדים sekundären Ursprungs ist. Dann spricht der Prophet nach 6 3 von vier Farben: rot, schwarz, weiß, scheckig. In 1 8[b] aber kann er nur von drei Farben sprechen, denn die rote ist in 1 8[a] durch den Reiter auf dem roten Rosse vertreten, hinter dem, da nur je ein Wagen für jede Farbe da ist, nicht noch einmal rote Rosse vorkommen können. Also werden wir im MT 1 8[b] die אדמים in אמצים umwandeln müssen und erhalten, da שרקים sicher שחרים ist, so die drei Farben scheckig, schwarz und weiß. In die LXX von 1 8[b] sind die אדמים wohl erst nachträglich durch Korrektur nach dem MT hineingekommen; es bleiben also noch אמצים וברדים ולבנים, und hier muß ברדים falsch sein und in שחרים verbessert werden. Damit haben wir überall rote Rosse für den Osten, wo Sonne und Mond rot aufgehen, schwarze für den lichtlosen Norden, weiße für den Westen mit seinem weißlichen Seenebel, endlich אמצים für den Süden, wo wir auf eine Erklärung verzichten müssen, weil wir nicht wissen, wie die LXX zu ihren ψαροί gekommen ist oder die späteren jüdischen Gelehrten zu ihren קטמנין, asch- oder brandfarben, oder פציחין, hell gesprenkelt; aber auch hier wird ein Zusammenhang der Farbe mit dem Charakter der Weltgegend anzunehmen sein. Die älteste Erklärung von אמצים durch das ברדים von 6 3 6 wird wohl soweit richtig sein, daß wir das Wort mit scheckig übersetzen dürfen. — Daß v. 9[b] unecht sei, will ich nicht behaupten, aber er ist vielleicht erst nachträglich von Sacharja hinzugesetzt, um den ihn inspirierenden Engel einzuführen; ganz gelungen ist dies Verfahren nicht, denn der Engel gibt auf die Frage v. 9[a] nur eine nichtssagende Antwort, während die passende Antwort von dem Manne auf dem roten Rosse v. 10 erfolgt, den man auch v. 9[a] als angeredet denken sollte. — V. 10 zu streichen hat man kein Recht, dagegen steckt ein Fehler in v. 11. Der מלאך יהוה, dem die Reiter erzählen, daß sie die Erde regungslos gefunden haben, muß derselbe sein, wie der von v. 12, dieser aber ist wieder identisch mit dem מ׳ הדבר בי von v. 13, also ist in v. 11 die Bemerkung: „der zwischen den Bergen stand“ falsch, und das um so mehr, als das Wesen zwischen den Bergen ein „Mann“ ist, kein reitender Engel; der Zusatz muß entweder gestrichen oder in הַדֹּבֵר בִּי verwandelt werden, letzteres jedenfalls dann, wenn man v. 9[b] streicht. — In v. 16 lies mit dem Qre קָו, in v. 17[b] mit WELLH. u. a. וְרִחַם nach der LXX.

2 1—4. Sacharja sieht zuerst vier Hörner, die die feindlichen Völker

darstellen, dann vier Schmiede, die das Zerschlagen jener Hörner vorbereiten. Vier Hörner wegen der vier Weltgegenden; die ganze Vision ist so gehalten, daß die Perser nicht argwöhnisch werden konnten. — In v. 2[b] ist Israel eingesetzt, vermutlich wegen der vier Danielschen Weltreiche, aber die Assyrer und Chaldäer haben ja schon ihr Horn verloren. Sacharja spricht immer nur von Juda und Jerusalem, eine Stelle ausgenommen, wo die Erwähnung Israels durch einen besonderen Umstand veranlaßt ist (8 13). — In v. 4 lese ich mit WELLH. אֲשֶׁר für איש, ferner nach der Vorlage der LXX (die allerdings falsch übersetzt) לְהָחֵד אִתִּים (so auch GUNKEL): zu schärfen die Beilblätter. Die Schmiede sollen nicht die Völker niederwerfen, sondern nur die Werkzeuge zu diesem Zweck in Stand setzen: in der unsichtbaren Welt wird schon die Demütigung der Feinde in allen Himmelsgegenden vorbereitet. Die Ersetzung von Land Juda durch Land Jahwes in der LXX beruht wohl auf derselben Tendenz wie die Einsetzung von Israel. אֵלֶּה — אֵלֶּה, jene — diese. Die Wiederholung von v. 2[b] in v. 4 ist bei diesem Autor nicht auffällig.

2 5—17. In der dritten Vision erfährt Sacharja, daß Jerusalem keine Mauern haben soll, Jahwe wird es wie seinen eigenen Augapfel beschützen; fremde Völker werden sich den Judäern anschließen, die aber darum doch das eigentliche Volk Jahwes bleiben. — Der Gedanke, daß die heilige Stadt nicht durch Mauern in der Ausdehnung nach allen vier „Winden" behindert sein soll, wird in dramatischer Weise zur Darstellung gebracht durch den vom leitenden Engel für unnötig erklärten Versuch eines Himmlischen, die Stadt auszumessen. — In v. 7[a] ist zwar יצא nicht unmöglich, da der inspirierende Engel nicht immer zugegen sein muß, Sacharja vielmehr seine Visionen eigentlich durch Jahwe selbst erhält (v. 3) und v. 6 direkt mit dem himmlischen Diener verkehren kann, aber das עמד der LXX ist stilistisch wohl vorzuziehen. — V. 8ff. Jahwe wird nach außen hin Jerusalem wie eine Feuermauer schützen, inwendig es durch seine Lichtglorie, כבוד, δόξα, erleuchten. V. 8[b] und 9 werden fortgesetzt durch v. 10[b]: „denn wie die vier Winde breite ich euch aus", ferner durch v. 12: Jahwe wird euch wie seinen Augapfel beschützen. Dagegen wird der Zusammenhang unterbrochen durch v. 10[a] und v. 11, wo die Verbannten aufgefordert werden, aus Babel zu fliehen; dieser Einsatz bildet einen Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen und ist offenbar ein Zitat aus einem unbekannten Gedicht. Sobald man das Zitat entfernt, wird v. 10[b] ohne weiteres verständlich und werden alle Änderungen unnötig. In dem Zitat ist v. 10[a] das ו vor נסו zu tilgen,

in v. 11 המלטו יֹשְׁבֵי בבל, zum Teil nach der LXX, zu lesen. — Bei v. 12 hat man Anstoß daran genommen, daß der den Sacharja leitende Engel zu den Völkern gesandt sei, um zu verhindern, daß sie den Juden etwas zu leide tun. Aber daß „ein Bote gesandt wird zu den Völkern“, wie Obadja sagt, oder daß Jahwe den Völkern Winke dieser oder jener Art gibt, ist selbst bei den älteren Propheten nichts Ungewöhnliches. Man muß nur nicht den Engel des Sacharja gar zu enge als Inspirationsengel auffassen, er ist vielmehr der Engel der Wiederherstellung Judas und setzt sich mit dem Propheten nur in ähnlicher Weise in Verbindung wie heute ein Leiter der Politik mit einem Publizisten; er ist nicht zu vergleichen mit dem Geist der Inspiration in I Kön 22 21ff., wohl aber mit dem Engel des Bundes in Mal 3, nur daß er selber für das Bekanntwerden seiner Pläne und seines Tuns sorgt. Dies letztere hängt damit zusammen, daß die Juden zu hoffendem Eifer, besonders zum Ausbau des Tempels angetrieben werden sollen; eben darum wird auch beständig betont: ihr werdet erkennen, daß Jahwe mich, den Wiederhersteller, gesandt hat, und es ist sehr unrichtig, diesen dem Sacharja sehr wichtigen Satz an irgend einer Stelle zu beanstanden. — Das אחר כבוד v. 12a ist unverständlich. Mit OORT ändere ich אחר in אֲשֶׁר, da man sonst eine Parenthese annehmen müßte. Das כבוד habe ich mit „in Herrlichkeit“ übersetzt, aber ungern; ich getraute mich nur nicht, das כְּבָר Koheleths, das viel besser passen würde, in das Buch Sacharjas hineinzusetzen — oder hat es ein Leser hineingesetzt? Sonst ist in v. 12f. nichts zu ändern; der Engel wird die Juden vor den räuberischen Völkern schützen und damit den Beweis liefern, daß er schon jetzt tätig und daß sein Wort an Sacharja Wahrheit ist. Ähnlich erwartet Jesaia von der Zukunft die Beweise dafür, daß er im Namen Jahwes prophezeit, und wird die Sendung des Mose an die Israeliten in Ägypten legitimiert durch das, was viel später am Sinai geschieht. — V. 14 könnte als zweiter Vierzeiler zu dem Gedicht v. 10a 11 gehören, wirkt aber hier nicht so störend, wie jener erste Vierzeiler an seiner Stelle. — Da in v. 15 der Engel spricht, so ist mit der LXX לו für לי und וְשָׁכְנוּ für ושכנתי zu lesen. Natürlich wohnen die „Völker“, obwohl sie „Jahwen zum Volk“ werden und zu seiner Familie gehören, nicht als geschlossene Völker, sondern als Proselyten in Zion, denn die Juden bleiben nach v. 16 das auserwählte Volk. Auch das wird später für die Juden ein Zeichen sein, daß der Engel der Beauftragte Jahwes und Sacharja der Beauftragte des Engels ist.

3 1—8 4 6 (von זֶה an) — 10a 3 9 10. Vierte Vision: auch der Satan, der wegen allerlei Vergehen die Gemeinde in der Person des Hohen-

priesters vor dem Engel der Wiederherstellung verklagt, vermag dessen Werk nicht in Frage zu stellen; der Hohepriester und seine Amtsgenossen sind vielmehr ein Vorzeichen, daß der begonnene Tempelbau vollendet werden und dann die große Zeit kommen wird. Der Text dieser und der folgenden Vision sind durch einander geraten. Die Ursache war zunächst wohl die Einschaltung der Messiashoffnung, die ihrerseits durch die Nichterfüllung der dem Serubbabel gewidmeten Weissagung veranlaßt wurde. Indem man den Messias in 3 8^b einsetzte, nahm man das Wort an Serubbabel hinter 3 8^a fort, um dann aber doch diese Perikope an einer andern Stelle, nämlich vor den „sieben Augen" 4 10^b, wieder aufzunehmen. Diese Annahme scheint mir richtiger, als wenn man das Wort an Serubbabel 4 6–10^a an seinem jetzigen Platze belassen, dafür aber 3 9 hinter 4 10^a einschieben oder umgekehrt 4 10^a hinter 3 9 setzen würde, weil dann der Prophet auf seine Frage nach der Bedeutung der sieben Leuchten gar keine Antwort erhielte. Die sieben Augen und die sieben Leuchten müssen dasselbe bedeuten sollen; wer das bedenklich findet, dem steht der Ausweg offen, die Bemerkung in 3 9: „auf Einem Stein sieben Augen" für einen Zusatz zu halten, da tatsächlich diese Bemerkung danach aussieht, als sei sie bloß aus der Raterei eines Lesers, was Jahwe wohl auf den Stein schreiben werde, hervorgegangen. — V. 1 Subjekt von ויראני ist Jahwe (vgl. 2 3), denn der auf dem Richterstuhl sitzende Engel ist derselbe, der dem Propheten die Mitteilungen macht. In v. 2 ist יהוה falsch eingesetzt; der Redende ist natürlich der Engel. In v. 4f. ist der Text durch Abschreiber oder Leser vermehrt, die da meinten, Josua müßte für die ausgezogenen Kleider doch andere bekommen; natürlich mußte er das, aber der Autor braucht das nicht expreß zu sagen. Es handelt sich um zwei Akte: das Ausziehen der schmutzigen Kleider bedeutet die Entfernung der Schuld, das Aufsetzen des Turbans die Erhebung Josuas zum geistlichen Fürsten. Ich streiche daher die drei letzten Wörter von v. 4 und das וילבשהו בגדים in v. 5^b, welche Sätzchen nicht bloß unnötig sind, sondern auch an verkehrter Stelle stehen, das letztere deswegen, weil man dem Josua doch nicht erst den Turban aufgesetzt und dann erst Kleider angezogen haben wird. Im Anfang von v. 5 lese ich ויאמר שימו. Im Übrigen ist v. 4^b in Ordnung, der Engel befreit als Richter Josua von der Schuld; dieser Satz darf nicht fehlen. Das letzte Wort von v. 5 muß man wohl mit MARTI als Perf. עמד aussprechen und das subj. expl. in v. 6 streichen. — Nachdem v. 7 gesagt ist, daß Josua, der Träger des Turbans, künftig Tempel und Vorhof verwalten und den himmlischen Dienern des Engels gleichgestellt sein soll, wird v. 8^a fort-

gefahren: du und die dir untergebenen priesterlichen Kollegen sind Männer des Vorzeichens (das כִּי wie 2 12[b] für unser Kolon), aber dann fehlt die Angabe, was sie vorbedeuten. Selbstverständlich kann das Vorhandensein eines Priesterkollegiums nicht die Ankunft des Messias vorbedeuten; v. 8[b] ist ein ganz unglücklicher Einsatz. Sacharja kann nur sagen wollen: daß jetzt schon die Priesterschaft da ist, ist eine Garantie dafür, daß auch der von ihr zu bedienende Tempel da sein, daß er von Serubbabel glücklich ausgebaut werden wird. Eine Aussage dieser Art kann man auch nicht in v. 9[a] finden, wo vielmehr die Bedeutung des Steines mit der Inschrift zunächst ganz rätselhaft bleibt. Die wahre Fortsetzung von 3 8[a] und die Vorbereitung für 3 9[a] bietet 4 6 (von זֶה an) bis 10[a]: (ihr Priester seid eine Vorbedeutung, denn) dies ist das Wort an Serubbabel: er wird den Tempel vollenden und den Giebelstein einsetzen. So wird erstens die Einsetzung des Messias in 3 8[b] erklärt: Serubbabel hat den Tempel nicht fertig gebaut (s. noch zu 6 13), zweitens die Konfusion in Kap. 4 behoben, wo die Anfangsworte von v. 6 und ihre Fortsetzung in v. 10[b] durch die Perikope über Serubbabel aus einander gerissen sind, drittens die Erwähnung des Steines in 3 9 motiviert, der ja ganz sicher mit dem Stein in 4 10[a] identisch ist und erst nach 4 10[a] so erwähnt werden kann, wie es 3 9 geschieht. — In 4 7 zu Anfang lies אַתְּ הָהָר: wer bist du, was ist mit dir, du großer Berg? vor Serubbabel [wirst du] zur Ebene; man sollte eine Form von היה vor למישור erwarten, wenn man nicht lieber lesen will: כִּי אֻתַּן הָהָר. Sonst wüßte ich an v. 7 nichts zu ändern. — 4 8 ist eine vom Liturgen eingesetzte Einleitung zu der synagogalen Perikope v. 9 bis ? (s. zu Zeph 1 8 10). — 4 9[b] ist nicht das Wort des Propheten, sondern, wie immer, das des Engels und wird fortgesetzt durch v. 10[a] jetzt glaubt man's noch nicht, später wird man mit Freuden erkennen, daß ich gewirkt habe. In v. 10[a] ist הבדיל dem האבן appositionell angefügt wie in v. 7[b] das הראשה. Mit Blei wird die Inschrift ausgegossen, damit sie nicht durch Verwitterung leidet; darauf geht das „denn“, mit dem diese Perikope in 3 9 fortgesetzt wird: es ist ein Bleistein, denn ich will eine Inschrift hineingraben. Für לפני יהושע 3 9 lies לְפָנָיו; das Suffix, das nach 4 10[a] ohne weiteres klar ist, ist hier falsch expliziert. Daß die sieben Augen erst später in 3 9 eingesetzt sein mögen, ist oben schon erwähnt; Jahwe behält sich den Text der Inschrift noch vor, wie Jes 65 15 den künftigen Namen der Israeliten. An demselben Tage, wo der Giebelstein dem Tempel aufgesetzt ist, wird Jahwe die Schuld des Landes, deretwegen jetzt noch Josua vom Satan verklagt werden konnte, auswischen, und dann kann die goldene Zeit kommen. „Selbigen Landes“

sagt der englische Richter, als ob er ganz objektiv aussprechen wolle, daß ein Land mit solchem Tempel doch von aller Schuld frei sein müsse. — Wichtig ist, daß der Hohepriester und nicht etwa der Regent für die Schuld des Landes belangt wird — ob deswegen, weil der Priester für die Reinheit des Kults und der Kultgemeinschaft aufzukommen hat? — In v. 10 schreibe אֶת־רֵעֵהוּ mit der LXX.

4 1—5 6 (der erste Satz) 10b—14. In der fünften Vision sieht Sacharja einen Leuchter mit sieben Leuchten, die die Weltregierung Jahwes bedeuten, und zwei das Öl zuleitende Röhren, die Serubbabel und Josua als Jahwes Vertreter auf Erden vorstellen. — Die vier letzten Visionen mögen nicht in einem Guß mit den vier ersten niedergeschrieben sein; sie unterscheiden sich von der ersten Vierzahl ein wenig im Stil: das Verbum שוב 4 1 5 1 6 1, die Wendungen: was siehst du usw., weißt du nicht, was das ist? überhaupt eine merkwürdige Weitschweifigkeit. Auch macht der Anfang von 4 1 den Eindruck, als ob der Verfasser neu ansetzte: der Seher ist nach den ersten Visionen, die übrigens ja zuletzt mit der höchsten aller Hoffnungen abschließen, wie in Schlaf verfallen und wird nun geweckt, um eine neue Visionenreihe zu erleben. Die fünfte bis siebente Vision waren vielleicht im ersten Entwurf nicht mitgeplant, sie behandeln auch nicht so dringliche Themata wie die vier ersten; die achte ist eigentlich nur eine Ergänzung zur ersten Vision, die noch nachträgliche Erklärungen über die Berge und die Wagen bringt. — In v. 2 ist mit Qre וָאֹמַר zu lesen (der umgekehrte Fall in 3 5), dann das mappiq in גלה zu streichen, ebenso das erste שִׁבְעָה, endlich das Sätzchen am Schluß אשר על־ראשה, das nur eine Variante zu dem darüberstehenden על־ראשה ist. — In v. 3 braucht man גלה nicht zu streichen; die Ölbäume stehen doch auch neben der Ölkanne, wenn sie neben deren Ständer stehen. — Zu v. 10b gehören natürlich noch die beiden letzten Wörter von v. 10a: diese sieben Leuchten bedeuten Jahwes Augen. Das Mascul. משוטטים (II Chr 16 9 hat das Femin.) zeigt, daß die Augen nicht eigentliche Augen sind, sondern Geister, צירים; hat vielleicht Sacharja etwas von dem „Auge des Königs" der Perser gehört? — Zu der Unechtheit von v. 12 s. MARTI. Am Schluß ist הזהב aus היצהר verschrieben. — Vor Jahwe stehen v. 14 heißt: sein erster Diener und Vermittler seiner Befehle sein vgl. 3 7b 6 13 Hagg 2 23; der ganze Vers tut eigentümlich geheimnisvoll: hat nicht Sacharja den Serubbabel und Josua hier mit Namen genannt, sodaß בני־היצהר von dritter Hand herrührt? Unklar ist mir, wie jene beiden Männer die Nutritoren der sieben Augen sein können, wie der Zusammenhang doch eigentlich erfordert; soll man

aus dem בני schließen, daß der Ausdruck sie als „Gesalbte" bezeichnen will? In diesem Fall wäre er durch das Vorhergehende nicht gerade motiviert.

5 1—4. Sechste Vision: die fliegende Rolle mit dem Fluch wider die Frevler. — V. 1 2 ist unnötig weitläufig; v. 2 ist wohl nur wegen der Maßangaben da, deren Zweck man aber nicht begreift. — In v. 3 lies mit WELLH. u. a. כַּמָּה nach 7 3. Der Schlußsatz: und jeder, der schwört usw. ist unvollständig und vielleicht in dieser abgekürzten Form nur nachträglich aus v. 4 hier eingesetzt. Bei dem בתוך v. 4 denkt man unwillkürlich, daß die Diebe und Betrüger sehr große Häuser gehabt haben müßen, um eine Rolle von 20 Ellen aufnehmen zu können. Und warum hat doch der Engel in Kap. 3 den Satan so gescholten, wenn die Zustände so waren, wie hier geschildert? aber freilich sind kultische Sünden für den Priester Sacharja viel verhängnisvoller, als sittliche Vergehen. Die Fluchrolle wirkt magisch.

5 5—11 Siebente Vision: der Scheffel mit der Ruchlosigkeit, die künftig in Babel residieren soll. Wieder eine große Umständlichkeit im Anfang, aber doch keine Unklarheit, die zu Änderungen nötigte. Nur in v. 7 ist עינם mit der LXX in עֲוֹנָם zu verbessern. Der Artikel in dem vorhergehenden Satz: das ist das Epha, das zum Vorschein kommt, klingt ja geheimnisvoll, aber Sacharja gebraucht öfter den Artikel bei Dingen, die man noch nicht kennt: der Eingeweihte kennt sie eben! — In v. 7^b streiche זאת, in v. 9 die Bemerkung „und Geist war in ihren Flügeln", die mindestens an falscher Stelle steht und wohl von Hes 1 12 20 angeregt ist. — In v. 11 muß man לבנות לה nicht als Finalsatz zu einem hinzuzudenkenden „sie bringen sie", sondern als selbständigen Satz fassen: es soll ihr ein Haus gebaut werden .... und ist es errichtet, so setzen sie sie dorthin (lies וְהִנִּיחֻהָ mit der LXX).

6 1—15. Schlußvision: die himmlischen Botenwagen fahren wieder in die Welt hinaus; der nach Norden fahrende Wagen hat dorthin Jahwes Geist gebracht, der schon wirksam ist unter den Verbannten im Nordlande. — Über die beiden Farbennamen am Schluß von v. 3 s. zu 1 8; mir ist das Wahrscheinlichste, daß ברדים das andere Wort erklären soll (s. v. 7). — Warum in v. 5 die vier Wagen nicht die vier Winde sein können, verstehe ich nicht; von Erklärung des einen Bildes, des Wagens, durch ein anderes, den Wind, kann nicht die Rede sein, denn es handelt sich überhaupt nicht um Bilder, sondern um phantastische Theorien über die Physik des Unsichtbaren. Im Winde rauschen Geister an uns vorüber, das ist eine weit verbreitete Vorstellung, die nicht bloß das Buch Henoch,

sondern auch noch Muhammeds Krieger haben; daß diese Geister hier auf Wagen fahren, ist in einer Zeit, die noch keine geflügelten Engel kennt, nicht wunderbarer, als daß sie beim Elohisten Gen 28 sich einer Treppe für den Verkehr zwischen Himmel und Erde bedienen, und bei Sacharjas Vorbild, bei Hesekiel, fährt ja auch Jahwe auf einem Wagen. יוצאות ist ein Satz für sich, wozu das אלה noch einmal hinzuzudenken ist: dies sind die Winde, sie ziehen wieder hinaus. — V. 6 beginnt etwas ungelenk, so wie ein Mann aus dem Volk berichten würde: woran die schwarzen Rosse sind, die ziehen hinaus. Für die beiden יָצְאוּ liest man wohl besser: יֵצְאוּ. Das אל־אחריהם heißt wörtlich: „nach hinter sich“ und bedeutet: nach Westen; GRÄTZ will dafür אֶל־אֶרֶץ הַיָּם, was nicht nötig scheint, aber sachlich das Richtige trifft. — In v. 7 habe ich mich durch böse Beispiele verführen lassen, אמצים in אדמים zu verwandeln, aber ich halte jetzt für richtiger, den ersten Satz von v. 7 als Variante zu dem Anfange von v. 6b zu betrachten und zwar als die ältere Variante. Der Wagen mit den roten Rossen fährt nicht hinaus, da er sich schon im Osten befindet; er bleibt zur Verfügung Gottes zurück, und sein Lenker nimmt abends die Botschaften der anderen entgegen. — Nur über den einen Wagen gibt der mit der Wiederherstellung Zions beauftragte Engel v. 8 einen Aufschluß, um des willen überhaupt diese Vision mitgeteilt wird: der Wagen, der nach dem Norden zu fahren pflegt, hat dort den Geist des Engels niedergelassen; er wird es nicht tun, sondern hat es schon getan. Die LXX übersetzt hier רוח mit θυμός, Affekt, das ist sprachlich möglich, aber sachlich zu farblos; neuere Exegeten setzen dafür sogar „Zorn“ ein, das ist nicht einmal sprachlich möglich, da רוח ohne weiteren Zusatz niemals Zorn bedeutet. An dieser Stelle fragt man sich außerdem vergebens, wem denn der Zorn gelten soll. Wohnen die feindlichen Völker von Kap. 2 sämtlich im Norden? und wenn sie es täten, warum genügen nicht die vier Schmiede mit ihren Beilen und muß noch extra ein Zorn dort „niedergelassen“ werden? Vielmehr im Nordland, nordöstlich von der Stadt Babel, an den Ufern von Kebar und Ahava wohnen die Verbannten, der beste und wichtigste Teil der Diaspora; denen hat der Engel, der das Volk wiederherstellen soll, seinen Geist geschickt, um „ihren Geist zu erwecken“ (Hagg 1 14), ihren Eifer für das große Werk zu befeuern. Daß dies die Meinung Sacharjas ist, wird sofort bewiesen durch das, was er im Anschluß an diese Vision in

6 9–15 zu berichten hat. An solchen Beispielen von Eifer, wie hier eines erzählt wird, und an ihren Folgen wird man, heißt es am Schluß (v. 15), wieder erkennen, daß Jahwe den Engel gesandt hat. — Ich habe

in der Übersetzung in v. 10b den Komplex אתה ביום ההוא ausgeschaltet und das eine von den beiden ובאת mit der LXX gestrichen, das andere in ומאת verwandelt. Aber es ist mir nicht recht wohl dabei, denn ich kann erstens nicht erklären, wie jener Komplex in den Text kam, und finde es zweitens seltsam, daß nicht gesagt wird, wann das Wort Jahwes v. 9 an Sacharja kam, da er doch in der Visionennacht das Gold nicht von den Verbannten holen konnte. Vielleicht hätte ich von dem Komplex das ביום ההוא hinter אלי v. 9 setzen können: „und das Wort Jahwes kam zu mir selbigen Tags (nach der Visionennacht)", dann wäre immer noch das אתה unerklärt. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, daß nämlich der wahre Anfang dieses Abschnittes in v. 10b steckt (in der Version der LXX) und daß v. 9 10a von Späteren und für Spätere vorgesetzt ist, um eine selbständige Perikope für synagogale Zwecke herzustellen (vgl. besonders 4 8, 7 8 und siehe u. zu 6 15b). Dann hätten wir folgenden Zusammenhang: v. 8 der Engel rief mich herbei und sagte mir, jener Wagen hat meinen Geist nach dem Nordland gebracht, v. 10b du aber wirst selbigen Tages noch in das Haus Josias kommen, der von Babel gekommen ist (der Sing. nach der LXX), v. 11 und in Empfang nehmen Silber und Gold und eine Krone daraus machen usw. So erhält die letzte Vision mehr Inhalt, wird das „er rief mich herbei" v. 8 besser motiviert und macht endlich die Differenz in den Namen v. 10 und v. 14 keinen Kummer mehr, auch wird man das unangenehme לקוח v. 10 los; s. weiter zu v. 14. In v. 11 ist עטרות wohl auch vom Ktib als Sing. aufgefaßt vgl. v. 14 (und Hiob 31 36), aber doch eher in עֲטָרָה zu ändern. Von v. 11b muß man ושמת בראש festhalten, weil sonst nicht zu erklären wäre, warum spätere Korrektur die Krone dem Hohenpriester Josua ben Jozadak (so weitläufig schreibt sonst Sacharja nicht) wider alle Sitte aufs Haupt setzen läßt. Die Krone hat natürlich der Engel dem Serubbabel zugedacht, dem Josua hat er ja den Turban verliehen 3 5. — Zu der Rede, die nach v. 12a Sacharja vor Serubbabel halten soll, mag von v. 12b noch das הנה und etwa ein האיש gehören: siehe da den Mann (den ich erwählt habe Hagg 2 23); aber Serubbabel, der niemals gekrönt wurde und offenbar auch den Tempel nicht fertig gebaut hat, wird von der späteren Korrektur durch den Messias ersetzt wie 3 8b. V. 13ff. gehört natürlich nicht mehr zu der Rede an Serubbabel, sondern ist Fortsetzung der Mitteilungen des Engels an Sacharja. In v. 13b ist das zweite כסאו Schreibversehen für יְמִינוֹ, das die LXX noch hat; vorher ist der Name des Priesters weggelassen, weil der Messias doch erst später kommt, Sacharja hat aber, wie WELLH. mit Recht annimmt, den Namen genannt,

nämlich den Namen Josua. — V. 14 besagt: jene Krone soll künftig im Tempel aufbewahrt werden und an die Schenker des Geldes erinnern, die ja wahrscheinlich die reiche Spende dem Tempel direkt zugedacht hatten. Von den Schenkern heißt der erste in v. 14 חלם, in v. 10a חלדי; die LXX scheint in v. 14 חָלֻם (von חיל = יחל), in v. 10a dagegen חֹרם gelesen zu haben; vielleicht ist also der in der Gola viel vorkommende Name חָרִם für ursprünglich zu halten. Den Namen חן einfach durch Josia zu ersetzen, wäre Willkür; daß er in v. 10a nicht vorkommt, ist nicht auffällig, wenn v. 10a erst von jüngerer Hand vorgesetzt ist, scheint doch auch מחלדי dort erst nachträglich hinzugefügt zu sein. Da es ein wenig sonderbar ist, daß nur bei Josia der Vatersname angegeben sein sollte, so vermute ich, daß in v. 14 בְּנֵי für בן gelesen werden muß, daß also alle vier Schenker Söhne des Zephanja sind, die ihrem schon früher von Babel herübergekommenen Bruder Josia in den letzten Tagen gefolgt und bei ihm, da sie selbst noch kein Haus in Jerusalem besitzen, abgestiegen sind. Ihre Ankunft und ihre Geschenke ermutigen zu der Hoffnung, daß weitere Glieder der Diaspora nachkommen und damit erweisen werden, daß der Engel Jahwes tätig ist v. 15. Wir wissen heute, daß im Nordlande der Eifer für Gesetz und Tempel tatsächlich vorhanden war; die Zeugen dafür sind Esra und Nehemia. — V. 15c ist wieder Einleitung einer synagogalen Lektion, die offenbar an die Perikope v. 9—15 angeschlossen werden sollte, diesmal aber nicht aus Sacharja, sondern etwa aus Deut 28 1ff. genommen ist (Marti); die Notiz rührt wohl von demselben Liturgen her, der v. 9 10a vorsetzte und auch die übrigen ähnlichen Beischriften (4 8 7 1 8) zugesetzt hat.

7 1—8 23. Anfrage Bethels über die seit Jerusalems Untergang üblichen Fastentage, Reden Sacharjas über dies Thema und Verwandtes. — In 7 1 ist zugesetzt: „geschah das Wort Jahwes an Sacharja“, um die folgende Lektion dem Zuhörer gleich im Anfang als prophetische Perikope kenntlich zu machen, ferner בכסלו (LXX הוא כסלו). — In v. 2 wird Bethel vom Propheten selber oder von einem alten Leser näher erklärt durch die Apposition Scharezer und Regemmelek und seine Leute. In v. 3 ist Subjekt von האבכה und עשיתי doch nicht „die Gemeinde“ — wo steht denn etwas von dieser Mißgeburt der exegetischen Phantasie und wie könnte Bethel mit einem „Ich“ für das jüdische Volk reden? — sondern natürlich Bethel vgl. II Sam 20 19. Die Änderungen, die man mit v. 2 vorgenommen, und die Hypothesen, die man zugrunde gelegt hat, sind ja doch die tollste Willkür und kümmern sich nicht im mindesten um das, was wirklich gesagt ist. Wenn Bethel fragt: soll ich das

seit so langer Zeit übliche Weinen an gewissen Unglückstagen auch jetzt noch beibehalten, so ist doch der einzig mögliche Schluß der, daß jene Fastentage in Bethel (und wohl noch in anderen Ortschaften) spontan aufgekommen sind und nicht als allgemeine Sitte oder gar Gesetz der ganzen Judenschaft angesehen werden; die beste Illustration zur Entstehung solcher Sitten bietet die Erzählung Baruchs von den Leuten aus Sichem usw. Jer 41 5ff. Wie diese Sichemiten, so gehören auch die Einwohner von Bethel wahrscheinlich zu den nicht deportierten Juden und solchen Israeliten, die sich an sie angeschlossen haben, denn gerade um Gedaljas Ermordung (v. 5) haben schwerlich die vor diesem Ereignis weggeführten Juden gefastet, vielmehr werden die Zurückgebliebenen, die jene Greueltat und ihre Folgen aus nächster Nähe mit angesehen hatten, das Andenken durch alljährliche Trauer festgehalten haben, wobei ja möglich ist, daß die zurückgekehrten Juden ebenfalls den Tag unter ihre Trauertage aufnahmen. Das Volk von Bethel, aus zwei Familien, wie es scheint, bestehend, feiert nach v. 3—5 hauptsächlich zwei Fastentage, den Tag der Tempelverbrennung und das Fasten Gedalja; diese Fasten aber, sagt Sacharja, sind nicht von Jahwe angeordnet, gelten nicht ihm, sondern dem eigenen Unglück; also können sie, wie auch Scharezer und Genossen meinen, auch wieder aufgehoben werden, und sie werden, sagt nachher Sacharja als Prophet, bald von selbst zu Freudentagen werden mitsamt den übrigen Fastentagen (8 18f.). — In v. 7 lies mit der LXX אֶל (=אֵלֶּה) für את (das Ktib will das אֶל nicht kennen vgl. z. B. auch zu Micha 2 6). — V. 8 ist liturgische Beischrift, dagegen muß v. 9ª festgehalten werden vgl. 1 4. — In v. 14 ist וְאסערם zu schreiben. Das Unglück, sagt Sacharja, wurde herbeigeführt durch Jahwes Zorn über die Übertretung der sittlichen und kultischen Gebote, nicht durch seine Absicht, sich Fastentage feiern zu lassen. Er ist kein Meister der Rede und operiert mit denselben Gedanken und Wendungen, wie die Ergänzer im Buch Jeremia, sodaß man sich unwillkürlich fragt, ob er selber, der so gern von den „früheren Propheten“ spricht, nicht schon an der Bearbeitung des Buches Jer tätig gewesen sei. — In Kap. 8 sind sogar seine Ausführungen in lauter kleine Gottessprüche zerlegt. In 8 9ᵇ lies mit der LXX מִיּוֹם für ביום; das vorhergehende אשר wird von Grätz diesem Wort nachgesetzt. ההיכל ist eher Glosse als Apposition zu בית י׳; die LXX hat וההיכל מהבנות, wovon וְהַהֵיכָל annehmbar wäre. — In v. 10ᵇ sprich וְאשלח. — In v. 12 lese ich mit Wellh. u. a. אֶזְרְעָה שָׁלוֹם vgl. die LXX. — Aus der Anrede „Haus Juda und Haus Israel“ v. 13, deren Streichung ebenso willkürlich ist, wie die Umdeutungen von 7 2, ist zu

schließen, daß Sacharja die Frager von Bethel als Repräsentanten Israels ansieht. — In v. 16 ist mit WELLH. u. a. das zweite אמת zu streichen. — In v. 17[b] ist wieder ein überflüssiges אשר (MARTI vgl. die LXX). — Auch in v. 20 scheint die LXX das mindestens unnötige אשר nicht gelesen zu haben. — Endlich noch in v. 23 ein unnützes אשר, das vierte in fünfzehn Versen. Wie oft mag in den acht Kapiteln der Abschreiber dem Propheten nachgeholfen haben, besonders in den unzähligen „spricht Jahwe der Heere“!

VIII. Buch Obadja.

Die Überschrift v. 1: „Gesicht Obadjas. So spricht Jahwe“ mag von sehr später Hand vorgesetzt sein, wird doch Jer 49 das Gedicht für ein jeremianisches Orakel verwendet.

V. 1—14 15[b] Vierzehn Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Jahwe hat beschlossen, Edom zu demütigen, und schon sind die bisherigen Freunde Edoms über es hergefallen; das ist die Strafe für das Verhalten der Edomiter bei der Katastrophe Jerusalems. Das Gedicht ist offenbar nicht sehr lange nach dieser Katastrophe geschrieben, vielleicht sogar schon im sechsten Jahrhundert; mit den Arabern, die v. 5 ff. gemeint sein müssen, bedroht schon Hesekiel Kap. 25 die Moabiter und Ammoniter. Wahrscheinlich hat der erste erfolgreiche Einbruch der Araber in Edom das Gedicht veranlaßt, das übrigens nicht bloß von Geschehenem handelt, sondern weiteres und schlimmeres androht und eben ein prophetisches Gedicht sein will. — Die erste Strophe beginnt v. 1 mit לאדום (= prosaischem עַל אדום) und hört auf mit שלח, aber nach Jer 49 14 ist der vierte Stichos הִקָּבְצוּ ausgefallen (wie überhaupt der Schluß von v. 1 willkürlich zurechtgemacht ist). Im ersten Stichos lies שָׁמַעְתִּי statt שמענו mit der LXX und Jer 49 14, denn die Kunde, die von Jahwe kommt, also prophetische Kunde, Audition, ist wie z. B. Jes 28 9 53 1, kann nicht von vielen gehört werden. Daß die Kunde ein bloßes Gerücht sei, wird ja außer durch das מאת יהוה auch durch die Fortsetzung deutlich genug widerlegt, schon durch das צִיר, das schwerlich einen menschlichen Boten bezeichnet — oder werden die Völker einfach durch einen Boten zum Kriege versammelt? — sondern einen göttlichen Boten (die LXX übersetzt es Jer 49 14 mit ἀγγέλους) meint, der plötzlich die Völker zum Kampf wider das zu bestrafende Edom aufreizt. Von menschlichen Boten hätten übrigens die Edomiter mindestens ebenso früh gehört wie die Juden und sich dann nicht wie von Dieben überfallen lassen (v. 5 ff.). שלח scheint das Ktib als perf. Qal anzusehen, wie auch die

LXX Jer 49 für שִׁלּוּת gelesen hat; der Sinn wäre darnach: ich erhielt eine Offenbarung von Jahwe und den Völkern schickte er einen Boten, gleichzeitig offenbarte Jahwe mir und den Völkern seine Beschlüsse. Aber das Partizip שלוח Jer 49 14 oder שֻׁלָּח (für מְשֻׁלָּח) Ob 1 ist ebenso möglich, ohne daß man mit GRÄTZ das וְ vor ציר streichen muß: „und wie ein Bote gesandt sei unter die Völker", Explikation des שמעתי. — Von der zweiten Strophe, von קומו v. 1 bis אתה v. 2, ist der erste Stichos in Jer 49 besser enthalten: ובאו עליו וקומו (עליו für עליה, da überall das Volk, nicht das Land gemeint ist); der Text von Ob 1 mit seinem נקומה wird widerlegt durch v. 2, wo Jahwe spricht, ohne erst neu eingeführt zu werden. In v. 2 ist אתה nach Jer 49 15 zu streichen: Siehe ich mache dich klein, Unter den Völkern verachtet. — Das מאד am Schluß von v. 2 gehört zu der dritten Strophe v. 3[a], wo מֵרִים nach der LXX für מרום zu lesen ist. — V. 3[b] ist ein Zusatz nach bekannten Mustern. — In der vierten Strophe v. 4 ist קִנֶּךָ hinter כנשר zu setzen vgl. Jer 49 16 und שים zu streichen, das erst nach der bei den Abschreibern beliebten Versetzung kurzsilbiger Objekte an den Schluß (vgl. zu Amos 1 3) in den Text kam. Daß der Ausspruch Jahwes v. 4[b] von MARTI einem älteren Propheten zugeschrieben werden muß, ist seine Strafe für die verfehlte Deutung von v. 1[a]; wo kommt denn im ganzen AT eine Stelle vor, in der נאם י' bedeutet: Ausspruch Jahwes aus älterer Zeit! — Von der fünften Strophe v. 5[a] an spricht wieder der Prophet. Die Strophe findet sich Jer 49 9 in verkürzter Form. אם—אם sind hier Partikeln der disjunktiven Frage, die nachher v. 5[b] noch fortgesetzt wird. Spöttisch wird gefragt: hast du Besuch von Dieben, Einbrechern? aber die „Diebe" richten dich zugrunde, denn sie nehmen so viel sie wollen! Im dritten und vierten Stichos lese ich: איכה נִדְמֵיתָ נִדְמֹה (das איכה wegen des ποῦ der LXX) für איך נדמית הלוא, denn das הלוא, das Jer 49 9 fehlt, wäre nur dann erträglich, wenn vorher die beiden אם „wenn" bedeuteten und der Prophet den kindlichen Satz hätte aussprechen wollen: wären bloß Diebe gekommen, so wäre es ja nicht so schlimm gewesen, denn Diebe nehmen bekanntlich nur so viel wie sie nötig haben. Aber um dieser tugendhaften Diebe willen streichen WELLH. und MARTI die Hälfte von v. 5[a] sowie v. 6, haben sich also kein Beispiel an ihren braven Dieben genommen. — In der sechsten Strophe v. 5[b] 6 ist in v. 5[b] לָכֵה לוא für לך הלוא zu schreiben: diese Winzer lassen eben keine Nachlese übrig! Für diesen Sinn tritt v. 6 und Jer 49 9 ein. — Die siebente Strophe v. 7[a] steht nicht im Gegensatz zu v. 5 f., sondern setzt einfach die Schilderung ohne Bild fort. — Die achte Strophe besteht aus v. 7[b], dem letzten

Wort von v. 9 und v. 10^a. Zu dem Distichon v. 7^b schreibt ein Leser an den Rand: „kein Sinn darin“, er muß wohl schon das allerdings unverständliche לַחְמְךָ gelesen haben, das die Vorlage der LXX einfach wegläßt, während neuere Exegeten ihm freihändig ein אֹכְלֵי vorsetzen, obwohl jene Araber schwerlich die Diener oder Beamten der Edomiter waren, oder es aus Dittographie erklären, obwohl kein ח vorher geht. Man könnte an לְחֻמֶּיךָ denken, wo dann aber der übliche Auftakt fehlte. Ich habe deswegen ein לְהֻמְּךָ übersetzt: um dich zu vertilgen (oder in Schrecken zu versetzen), legten sie מזור unter dich. Dies מזור ist wohl irgend ein verstecktes Fanggerät, das die verräterischen Freunde ,,unter“ Edom legten, um ihm den Boden unter den Füßen unsicher zu machen. Zu dem zweiten Distichon v. 10^a, wo יעקב unnötige Glosse ist, gehört noch das letzte Wort von v. 9. — Zwischen den beiden Distichen steht der unmetrische Einsatz v. 8f., geschrieben im richtigen Ergänzerstil. Man darf ihn nicht deshalb verwerfen, weil er weissagt, denn das tun v. 4 10^b 15^b auch, aber er weissagt freilich von „jenem Tage“, dem Endgericht, an das der Prophet natürlich nicht denkt. — In der neunten Strophe, v. 10^b 11 bis שערו, lese ich am Anfang von v. 11 מֵעָמְדְךָ, denn dieser zweite Stichos motiviert den ersten: du wirst auf ewig ausgerottet werden, weil du dabei standest usw. Im dritten Stichos lese ich שְׁבוֹר für שְׁבוֹת: als Fremde seinen Wall zerbrachen; nach dem jetzigen Text würden die Fremden erst das Vermögen Judas wegschleppen und dann erst in sein Tor kommen! Der letzte Stichos scheint ursprünglich gelautet zu haben וְנָכְרִים שָׁעֲרוֹ; das באו wurde erst eingesetzt, als שבור in שבות verschrieben war. — Die zehnte Strophe, Rest von v. 11, läßt im zweiten Distichon ein Verbum vermissen, mindestens sollte eine Form von היה da sein; ich habe hinter ידו גורל das einigermaßen ähnliche וַתִּגְדַּל eingesetzt vgl. v. 12^b. — Die elfte Strophe v. 12^a ist in der Hauptsache (s. zu v. 13) in Ordnung; die zwölfte v. 12^b 13 enthält in den beiden letzten Distichen zwei Varianten zu v. 12^a, vergleiche:

ואל תרא ביום אחיך ביום נכרו ואל תשמח לבניו ביום אבדם 12^a

ואל תרא גם אתה ביום אידו ואל תשלח בחילו ביום אידו 13

wo ich תשלחנה in תשלח und die ,,Söhne Judas“ in „seine Söhne“ ändern mußte, sowie ein ברעתו auslassen, welche Änderungen aber nicht über die üblichen Variationen der Abschriften hinausgehen. — In der dreizehnten Strophe v. 14 könnte man höchstens Anstoß nehmen an צרה, das schon v. 12^b da war; der Dichter mag ja ein anderes Wort sei es hier, sei es v. 12^b geschrieben haben, z. B. רעתו. — Die letzte Strophe steckt in v. 15, wo der Satz קרוב . . . הגוים jedoch zu v. 16ff. gehört:

„Denn wie du getan hast, Wird dir getan werden, Dein Tun wird zurückkehren Auf dein eigenes Haupt“.

Der dem Gedicht angehängte prosaische Zusatz wird eingeleitet durch den Ausruf in v. 15: nahe ist der Tag Jahwes über alle Völker! und handelt dann v. 16—21 von den künftigen Schicksalen der Israeliten einerseits und der Edomiter andererseits, insbesondere auch von der Verteilung Palästinas und seiner Nachbarschaft unter die Diaspora. — In v. 16[a] lese ich שָׁתוּ הֵם für שתיתם, da von den Juden überall in der dritten Pers. gesprochen wird, ferner mit WELLH. נעו für לעו. — In v. 17[b] sprich מוֹרְשֵׁיהֶם mit der LXX; der Vers sollte statt mit v. 17[a] enger mit v. 18 verbunden sein. — In v. 19 ist der Text möglicherweise vermehrt; will man möglichst viel festhalten, so muß man wohl die verschiedenen את als Präposition mitsamt ansehen, dann aber הר אפרים את für את־שדי אפרים ואת lesen (vgl. die LXX), sowie בְּנֵי עַמּוֹן für בנימין. — In v. 20[a] lese ich

מַחֲלַת וְחָבוֹר יִרְשׁוּ אֶת־אֶרֶץ כְּנַעֲנִים

für החלה זהלבני ישראל אשר כנענים

auf Grund von II Kön 17 6 (wegen ארץ für אשר vgl. die LXX), in v. 20[b] ישראל für ירושלם. — In v. 21 schreibe ich מֵהַר für בהר nach der LXX. Daß man von Zion her nicht auf das Gebirge Esaus hinaufziehen kann, ist eine seltsame Behauptung. — Der Abschnitt fällt ohne Zweifel in die Zeit der Makkabäer, die hier Heilande genannt werden, aber noch vor die Eroberung Idumäas. Der Verfasser, der den Titel Σωτήρ so unbefangen für die Regenten auf dem Zion und, wie er hofft, die künftigen Regenten Palästinas und seiner Nachbarschaft gebraucht, steht zu den Hasmonäern anders als die Verfasser von Ps 58 und 82, hat aber Gesinnungsgenossen an denen von Mch 5 4f., Sach 12 8.

IX. Buch Maleachi.

1 1. Überschrift. Die erste Hälfte wie Sach 12 1 (nur אל für על) und wohl von derselben Hand geschrieben. Die Überschrift scheint eine Nachbildung von derjenigen in Sach 9 1 zu sein, wo vermutlich das משא eine Ergänzung bekommen sollte, die aber ausgeblieben ist. Wahrscheinlich bildeten die drei Schriften Sach 9—11; 12—14 und Maleachi (und Sach 1—8?) einmal eine Sammlung für sich, die erst später dem Zwölfprophetenbuch einverleibt wurde. Die zweite Hälfte der Überschrift v. 1[b] ist wohl erst später hinzugesetzt und hat einen unsicheren Text. Im Hebräischen lautet er בְּיַד מַלְאָכִי, das wird einen Namen des Autors geben wollen, der etwa wie Hesekiels Oholi gebildet wäre und von dem man glaubt, daß er aus Mal 3 1 geschöpft ist. Die LXX hat: „durch

seinen Engel, nehmt es zu Herzen". Ob da der Engel nach 3 1 und nach Sacharjas Visionenbuch oder nach Hag 1 13 zu verstehen, ob er als eigentlicher Engel oder als Bezeichnung des Propheten gemeint ist, das läßt sich nicht entscheiden. Ebensowenig ist sicher, ob das nachfolgende Sätzchen eine Anspielung auf Hag 1 5 7, 2 15 18 ist (wo übrigens nicht שים על לב, sondern שים לב steht und von der LXX etwas anders übersetzt wird), oder ob es nur zufällig daran erinnert und vielmehr den Leser ermahnen soll, des göttlichen Ursprungs aller dieser Reden und Weissagungen eingedenk zu sein. Jedenfalls kennen wir den Autor dieser originellen Prosaschrift nicht mit Namen und dürfen nur sagen, daß er etwas vor der Wirksamkeit des Esra und Nehemia geschrieben haben muß. Seine Redesammlung ist, wie es scheint, nicht vollständig erhalten, denn der erste Abschnitt

1 2—5, der Jahwes Liebe zu Jakob mit seinem Haß gegen dessen Bruder Esau beweist, macht nicht den Eindruck, der wahre Anfang des Buches zu sein, erfährt man doch nicht einmal, zu wem der Redner redet und wie er dazu kommt, seinen Zuhörern zu beweisen, daß Jahwe sie liebt. Ging vielleicht vorher eine Erwähnung von allerlei Unglücksfällen oder von der unwürdigen Lage des Gottesvolkes überhaupt? Mit seiner disputierenden Redeform scheint der Verfasser sich an eine Sitte anzulehnen, die in der nachexilischen Zeit aufgekommen war, da auch die Ergänzer im Buch Jeremia diese Form kennen, bei der durch ein hingeworfenes paradoxes oder nicht sofort durchsichtiges Wort den Anwesenden eine Frage entlockt wird, die dann Anlaß zu weiteren Ausführungen gibt (Jer 13 12ff., 15 1 2). — Am Schluß von v. 3 lese ich nach der LXX לְנָאוֹת für לתנות. — עד־עולם v. 4 zu streichen hat man nicht den geringsten Grund. — Der Sinn des Ganzen ist: wenn Jahwe euch nicht liebte, würde es um euch stehen wie um euren nächsten Verwandten, Edom.

1 6—2 9. Gegen die Priester, die Jahwe mißachten und darum selber verachtet sein werden. — In v. 6 ist im hebräischen Text יִירָא hinter עבד ausgefallen wie die LXX und die Fortsetzung zeigt. — Das letzte Wort von v. 7a ist nach der LXX mit GRÄTZ u. a. in גֵּאַלְנוּהוּ zu verbessern. — In v. 8b lies mit WELLH. u. a. nach der LXX C. Al. יִרְצֵהוּ für ירצך. — In v. 11a wird etwa קְטֹרֶת תֻּגַּשׁ zu lesen sein. Der Verfasser, der vorher den Priestern empfohlen hat, mit den Opfern am Tempel aufzuhören, weiß offenbar von anderen Kultstätten der Israeliten, wie deren eine kürzlich aus Assuan bekannt geworden ist und andere aus anderen nachexilischen Schriften längst zu erschließen waren (vgl. m. Komm. zu Jes 19 19); er setzt voraus, daß die Juden der Diaspora überall Jahwe

Opferrauch und reine Gabe darbringen, und hat nichts dagegen einzuwenden. Daß er die Opfer der Heiden als dem Namen Jahwes dargebracht ansehen sollte, ist eine abenteuerliche Annahme, die dem Verfasser eine unglaubliche Unwissenheit imputieren würde; selbstverständlich konnte es ausnahmsweise einmal vorkommen, daß Heiden Jahwen opfern (Jon 1 16), aber von Ausnahmen spricht der Verfasser nicht, und der „höchste“ Gott heidnischer Völker hieß eben doch nicht Jahwe und sollte auch nicht Jahwe sein. Also mit dieser Art von Universalismus ist es nichts; erst nach achthundert Jahren wurde die anima naturaliter christiana entdeckt. — In v. 12 ist נִיב נִבְזֶה, geringe Frucht (= לחם v. 7, das von den Schlachtopfern v. 8 unterschieden wird), zu lesen; für das vorhergehende מגאל, das doch die Priester v. 7 nicht verstehen wollen und also wohl nicht selber gebrauchen könnten, mag der Autor etwa מְנֹאָץ geschrieben haben: ihr denkt, der Tisch Jahwes ist verächtlich zu behandeln vgl. I Sam 2 17. — In v. 13 bezieht sich אותו auf die als Last empfundene Pflicht, die Tauglichkeit der zu opfernden Tiere zu untersuchen. Für das unpassende גזול hat man עור vorgeschlagen, näher liegt das von GRÄTZ vermutete מגאל (ohne Artikel): ihr laßt Beflecktes herein, ja, das Hinkende und das Kranke (das ohne genauere Untersuchung als untauglich zu erkennen ist); und laßt ihr die Mincha herein — soll ich das gern haben? GRÄTZ will אל־המנחה, vielleicht deswegen, weil er die Mincha für das vegetabilische Opfer hält, aber das brauchte dann doch nicht erwähnt zu sein. Das Atnach trennt verkehrter Weise zwei eng verbundene Sätze. — V. 14^a spricht nicht zu oder von den Priestern, sondern von Laien, die Gott betrügen, und ist ein Zusatz, das um so gewisser, als v. 14^b ja nicht das „verflucht“ von v. 14^a, sondern den Schlußsatz von v. 13 motiviert: soll ich das annehmen von euch, bin ich doch der große, von aller Welt gefürchtete König! — In 2 2 lies mit MARTI nach der LXX und wegen des folgenden singul. Suffixes בִּרְכַּתְכֶם. Die LXX hat für diese Sätze eine doppelte Übersetzung, deren ältere Form für וארותי etwa וְעֵרַרְתִּי bietet, aber an dem hebräischen Text mit seinem leidenschaftlichen doppelten ארר ist nichts auszusetzen. — In v. 3^a lies mit WELLH. u. a. גֹּרֵעַ .... זְרֹעַ vgl. die LXX. In v. 3^b lese ich וּמַשְׂאֹתֵיכֶם (Hes 20 40) für ונשא אתכם: den Mist eurer Feste und eure Darbringungen dazu. — להיות v. 4^b kann schwerlich heißen: damit mein Bund erhalten bleibe; der Sinn: damit ich einen Bund habe, paßt nicht zum Zusammenhang; vielleicht ist עַל für לְ zu lesen. — V. 5: mein Bund war mit ihm: das Leben ...., daß ich es ihm gebe, [und] Furcht, daß er mich fürchte; lies וְאתנם und וְייראני sowie וּמוֹרָא; in v. 6 geht dann der Finalsatz in

einfache Darstellung der Folgen des Bundes über. — Zu v. 7b vgl. Sach 3 7. — In v. 8 lies לֵוִי, ohne Artikel. — פנים v. 9 in פָּנַי zu verwandeln ist ein böser Mißgriff (Hiob 13 8).

2 10—16. Gegen die Juden, die fremde Weiber heiraten und gegen ihre jüdischen Weiber treulos handeln. — In v. 10 steht נבגַד gegenüber sonstigem נבגד (v. 15). — Warum v. 11 12 unecht sein sollen, begreife ich nicht; sie sind durchaus im besten Einklang mit ihrer Umgebung. Daß man Bluts- und Religionsfremde heiratet (und dafür die Jüdin entläßt), ist Untreue gegen das eigene Volk und eine Entweihung der Religion; das ist ein Satz, der nicht einmal „sehr eigentümlich" ist und dem Empfinden sogar der meisten heutigen Völker, besonders der Landbevölkerung ohne weiteres verständlich wäre. Zu Anfang von v. 11 lies בָּגַד, da Juda hier natürlich als Mann auftreten muß, und streiche Israel. In v. 12 ist עֵר וְעֹנֶה, „der da wacht und (auf Anruf) antwortet", eine sprichwörtliche Redensart mit volkstümlicher Alliteration; sie mag ursprünglich von den Wächtern der Zeltgenossenschaften der Hirten, Karawanen und drgl. (darum: „aus den Zelten Jakobs") und dann weiter von den männlichen Zeltgenossen überhaupt, die ja alle der Reihe nach zu wachen haben, gebraucht sein. Ähnlich bezeichnet der Ausdruck „der Opfergabe darbringt" jeden Inhaber des Rechts, am Kult teil zu nehmen, d. h. jeden vollberechtigten Bürger (vgl. Mch 2 5). — Auch der Ausdruck v. 13 „den Altar mit Tränen bedecken" wird volkstümliche Wendung sein: wenn man ein Sündopfer brachte oder das Opfer ungünstig ausfiel, brach man, ähnlich wie beim Fasten, in ein Übermaß von Klagen aus, um der Gottheit zu zeigen, wie unglücklich man sich wegen ihrer Ungnade fühle. Nach dem Zusammenhang dieses Abschnittes und des ganzen Buches handelt es sich hier um private Opfer wegen Unglücks, da wenigstens die Priesterschaft keine Bedrücktheit verrät; möglich wäre die Auffassung: wenn ihr Opfer auf den Altar bringt, so haften daran die Tränen treulos behandelter Weiber, doch scheint dazu das מאין nicht zu stimmen. — In v. 15 lies עֲשָׂהוּ שְׁאָר. רוח heißt nicht Besinnung, sondern Gesinnung; es meint den rechten Geist eines guten Juden und Jahweverehrers. Wer noch einen Rest von diesem Geist hat, tut so etwas nicht, denn wie steht's mit einem solchen? er sucht Gottessamen! er will Kinder aus einer von Gott gesegneten Ehe. Weiter muß man an v. 15a nichts ändern, wenn es uns auch etwas seltsam vorkommt, daß aus dem לא אחד der אחד als positive Größe herausgezogen wird (wir tun das wohl einmal im Scherz: „kein Mensch hat zwei Köpfe, ein Mensch hat einen Kopf mehr als kein Mensch, folglich hat ein Mensch drei Köpfe"). — In v. 15b lies וְאִישׁ בְּאֵשֶׁת

נְעוּרָיו mit der Pesch., GRÄTZ, NOWACK, MARTI. — In v. 16 zitiert der Autor wieder ein Sprichwort: „er haßt, entläßt (שַׁלַּח) und bedeckt sein Gewand mit Gewalttat“, d. h. gibt sich als gewalttätigen Menschen kund (vgl. Ps 73 6); weitere Geheimnisse sind da nicht verborgen.

2 17—3 5. Man soll doch nicht so töricht an Gottes Weltregiment zweifeln, das Gericht wird kommen. Die Rede nimmt bisweilen poetische Farbe an, ohne zur metrischen Form überzugehen. Die Auseinandersetzung zwischen der gemeinbürgerlichen und der prophetisch-theologischen Weltauffassung spiegelt den Gegensatz zwischen dem Standpunkt der meisten Menschen, die dem Augenblick leben und für jeden Augenblick das korrektionelle Eingreifen der Gottheit verlangen, und den schon halb philosophischen Versuchen Einzelner wider, einen höheren Standpunkt dadurch zu gewinnen, daß man den Blick auf das Ganze der Geschichte lenkt und von der Zukunft das erwartet, was man in der Gegenwart vermißt. — In 3 1 spricht Maleachi scheinbar von vier Personen, die kommen werden, um die vollkommene Ausgleichung herbeizuführen: erstens von einem von Jahwe gesandten Engel, zweitens von Jahwe selber, dem jener Engel den Weg ebnet, drittens von dem „Herrn“, den man sucht, viertens von dem Engel des Bundes, den man herbeibegehrt. Vier Personen sind unwahrscheinlich viel, aber man darf die Zahl nicht dadurch verringern, daß man die drei letzten für ein und dieselbe Person, für Jahwe, erklärt. Mit viel mehr Recht sieht GRÄTZ den Engel von v. 1a, den Herrn des Tempels und den Engel des Bundes von v. 1b als identisch an, nur daß er darin keine Hinweisung auf Nehemia hätte erblicken sollen. Jahwe kann nicht „der Engel“ des Bundes sein, dieser aber ist eins mit dem Herrn des Tempels. Die Meinung des Autors (und nicht bloß dieses Autors) ist folgende: im eigentlichen Sinne wird Jahwe der Heere niemals persönlich im Tempel auf dem Zion wohnen, wenn er auch, wie andere Autoren ausführen, die ihn umgebende Lichtglorie über dem Zion leuchten lassen wird; er bleibt im Himmel, aber er läßt sich auf Erden, nämlich im Tempel, in vollkommener Weise vertreten durch den „Engel des Bundes“, den man übrigens nicht zu einem Schutzengel der „Gemeinde“ degradieren sollte, der vielmehr als Jahwes Resident auf Erden, als sein mal'ak oder panim, Himmel und Erde verbindet. Damit dies möglich sei, muß aber dieser Statthalter Gottes zuerst den Ort revidieren, wo er wohnen soll und in einem Läuterungsgericht, einer פְּקֻדָּה, wie es sonst wohl heißt, alle schlechten Elemente austilgen. Daß der mal'ak Jahwe oft mit Jahwe alterniert, ist bekannt, aber er darf nicht mit ihm identifiziert werden. Die ganze Entwicklung

der alt- und neutestamentlichen Religion verläuft so, daß zwei verschiedene aber gleich notwendige Gedanken beständig auseinanderstreben und doch sich wieder vereinigen: auf der einen Seite wird die Gottheit, die ursprünglich auf Erden wohnte, dann sich in den Himmel, den dritten, den siebenten Himmel entfernte, immer transzendenter, auf der anderen Seite wird sie, da sie trotzdem nahe bleiben muß, immer inniger und fester mit den Menschen verbunden durch einen heiligen Ort, durch einen mal'ak, durch einen θεός, einen ὁμοούσιος. Das „siehe er kommt" heißt gewiß nicht: ich komme; die „Ebnung des Weges vor Jahwe", die ja Maleachi und sein Zeitgenosse Tritojesaia (Jes 57 14) deutlich genug dem Deuterojesaia entlehnen, hat nicht den Sinn, daß Jahwe den Himmel zugunsten des Tempels aufgeben wird, denn die Erde ist nur der Schemel für seine Füße, der Himmel sein Sitz (Jes 66 1). — V. 2. Nicht der Engel, noch weniger Jahwe selber, sondern der Tag des Gerichts wird mit dem Feuer und der Lauge verglichen (vgl. v. 19). — Warum כסף v. 3 dem folgenden ככסף widersprechen soll, weiß ich nicht. — In v. 5 streiche mit WELLH. u. a. שְׂכַר. Hier spricht der Gerichtsherr, Jahwe, von sich statt von dem durch ihn bestallten Richter, denn der Autor greift auf den Anfang 2 17 zurück; ein Alternieren wie in Sach 3, wo Jahwe den Satan schelten soll, der Engel dem Josua die Sündenschuld abnimmt.

3 6—12. Die Juden betrügen Jahwe beim Zehnten und bei der Tempelsteuer; täten sie das nicht, so würden sie ein gesegnetes Land haben. — V. 6b: „ihr aber, Jakobssöhne seid ihr mir alle", lies לִי כֻלְּכֶם für לא כליתם (dies לא war vermutlich aus לו „verbessert") vgl. den Schluß von v. 9. — In v. 7 lese ich אֲבִיכֶם, gemeint ist Jakob, ferner mit WELLH. שמרתם. — Auf Jakob wird auch v. 8 9 angespielt, lies dort mit WELLH. u. a. הֲיַעְקֹב, עֹקְבִים und עֲקַבְנוּךָ. — V. 10. Wenn der Bauer sagt: kein Bedarf mehr, so hat er übergenug.

3 13—21. Beim Gericht wird man den Unterschied zwischen gottlos und fromm erkennen. — Das אז v. 16, dessen Änderung in זֶה MARTI mit Recht verwirft, deutet hin auf bestimmte Ausbrüche der Unzufriedenheit in der letzten Vergangenheit, die dazu führten, daß sich die Gesinnungsgenossen eines Maleachi und Tritojesaia zu einem Bund der Söhne Gottes, wie es Ps 73 15 heißt, zusammenschlossen gegenüber der großen Menge, die durch das Glück gewisser notorischer Frevler wankend geworden war (vgl. Jes 56 9—57 2. Hi 21 31—33. Ps 73 10—15). — In v. 19 ist wohl besser יַעֲזֹב (WELLH.) auszusprechen.

3 22—24. Unechter Zusatz s. MARTI. Vielleicht ein Nachtrag zu dem ganzen Zwölfprophetenbuch und ebenso wie Sirach 48 10 einem Midrasch

entnommen, der zu der Geschichte des Elia die zum Teil im Buch Deuterojesaia erhaltenen Lieder vom Knecht Jahwes und Gedichte wie Mch 7 5—7 8—10 mitbenutzt hatte.

X. Buch Joel.

1 1. Ob diese Überschrift echt ist oder nicht, läßt sich nicht sagen. Daß das Buch nachexilisch ist, habe ich schon 1875 in meiner Theologie der Propheten nachgewiesen und freue mich, meine Argumente im jüngsten Kommentar wiederanzutreffen, wenn auch nicht mit meinem Namen; ich halte jedoch jetzt den prosaischen Teil 2 18—4 21 für beträchtlich jünger als den poetischen s. zu 2 18.

1 2 3 6 7 9—11 12. Sieben dreihebige Vierzeiler. Die Verwüstung des Landes durch das große Heer. Die ausgelassenen Verse gehören zum zweiten Gedicht s. u. — Daß in der ersten Strophe v. 2 neben „allen Bewohnern des Landes“ die Greise oder Ältesten besonders zum Hören aufgefordert werden, ist zu sonderbar, als daß hier nicht ein Versehen vorliegen sollte; ich versetze הזקנים in der Form בִּזְקֵנִים in die zweite Strophe v. 3 hinter עליה: von der Plage wird erst erzählt, wenn sie lange vorbei ist, Kindern und Kindeskindern. — V. 4 und 5 eignen sich nicht zur Fortsetzung jener Aufforderung, da sie mitten in der Schilderung einsetzen; die wahre Fortsetzung bildet als dritte Strophe v. 6, der mit seinem „denn ein Volk stieg herauf in mein Land“ usw. sich nicht an v. 4 f. anschließt, sondern die aufgeregten Imperative in v. 2 f. motiviert. „Mein Land“ sagt der Dichter, nicht Jahwe (vgl. 2 11) oder gar „die Gemeinde“, die Joel erst 2 16 zusammenrufen und „heiligen“ läßt, während sie bei manchen Exegeten immer parat steht und zu allem herhalten muß. — In der vierten Strophe v. 7 ist das von WELLH. vorgeschlagene וְהַשְׁלֵךְ besser als das jetzige וְהִשְׁלִיךְ, für das man das Imperf. mit ו cons. erwartete, wenn es verb. fin. sein sollte. — In v. 9[a] schreibe ich aus metrischen Gründen י' אֱלֹהֵינוּ, in v. 9[b] מִזְבֵּחַ mit der LXX für יהוה vgl. v. 13. — Die sechste Strophe v. 11 und die siebente, v. 12 bis יבשו, sind in Ordnung.

1 4 5 8 12[c] 16[c] 10. Vier zweihebige Sechszeiler. Klage über die Verwüstungen der Heuschrecken. Das Gedicht, absichtlich oder unabsichtlich ausgelassen, ist zwischen den Kolumnen nachgetragen und dann ungeschickt dem Text wieder einverleibt. — In der zweiten Strophe v. 5 ist מִיֵּינְכֶם hinter שכורים ausgefallen, wie die LXX zeigt. — Der dritte Sechszeiler besteht aus v. 8, wo am Anfang אֱלִי zu lesen ist, weiter aus

v. 12^c 16^c (die beiden letzten Wörter). — Im vierten Sechszeiler v. 10 ist in v. 10^b ein Sätzchen ausgefallen, z. B. ein נִגְזַר דֶּשֶׁא hinter כי.

1 13—20. Sechs dreihebige Vierzeiler. Wegen der Dürre sollen Priester und Volk zu Jahwe schreien, weil der Tempel, die Menschen und das Vieh Not leiden. Von den Heuschrecken ist in diesem Gedicht nicht die Rede. — Hinter der ersten Strophe v. 13^a der unmetrische Zusatz v. 13^b, der v. 16 vorwegnimmt und dessen אלהיכם sich mit dem vorhergehenden אלהי stößt; vielleicht war dieser Zusatz ursprünglich als Variante von v. 9^a gemeint. — Die zweite Strophe v. 14 hat in v. 15 einen Zusatz erhalten, der „aus Reminiszenzen zusammengesetzt ist" (MARTI) und mit seinem Tage Jahwes weder in den Zusammenhang noch überhaupt in das eigentliche Buch Joel hineinpaßt. — Die dritte Strophe besteht aus v. 16 (ohne die beiden letzten Wörter, die zum vorhergehenden Gedicht gehören) und den vier ersten Wörtern von v. 17, denen wohl aus sachlichen und metrischen Gründen ein כִּי vorzusetzen ist. — Zur vierten Strophe gehört außer dem Rest von v. 17 noch der erste Satz von v. 18, wo nach der LXX mit MERX u. a. נִנְחָה בְהֵמָה gelesen werden muß; vorher ist am Schluß von v. 17 vielleicht כִּי יָבֵשׁ הַדָּגָן zu schreiben, da eine Hebung fehlt und הביש mindestens v. 12 einen anderen Sinn hat und eine Form von בוש ist. — Die fünfte Strophe geht von נבכו v. 18 bis אקרא v. 19; für letzteres Wort ist aber יקרא zu lesen: Das Kleinvieh ruft zu Jahwe, nicht der Prophet oder gar die Gemeinde! Am Schluß von v. 18 lies נָשַׁמּוּ mit der LXX. — In der letzten Strophe v. 19^b 20 herrscht Konfusion, denn der erste und der letzte Satz sind bis auf Kleinigkeiten identisch; man kann darüber streiten, ob v. 19^b oder v. 20^a ^b voranzustellen ist, doch ist wohl das letztere vorzuziehen, da das Getier des Feldes dann an das Weidevieh des Menschen angeschlossen ist. In v. 19^b ist להבה eine Variante zu להטה. In v. 20^a streiche אליך, denn die Wildesel und Antilopen verlangen nicht nach Gott, sondern nach Wasser (lies בְּהֵמֹת mit NOWACK).

2 1—11. Zehn dreihebige Vierzeiler. Schilderung der Heuschrecken. — Die erste Strophe ist in einige Verwirrung geraten durch die abermalige Einschwärzung des Tages Jahwes; der Zusatz beginnt v. 1 mit יום יהוה und geht dann bis ערפל in v. 2, doch gehört auch noch v. 3^c (von וגם an) dazu. Er ist eine Entlehnung aus Zeph 1 14—18 teils dem Wortlaut, teils dem Sinne nach. Die erste Strophe findet sich mit drei Stichen in v. 1^a; der vierte Stichos ist durch den Einsatz in כִּי־בָא v. 1^b und עַם רַב וְעָצוּם v. 2^b auseinandergerissen. — Der Rest von v. 2 bildet die zweite Strophe. Für das absurde כְּשַׁחַר sprich mit GRÄTZ כְּשְׁחֹר: wie Ruß ist es

ausgebreitet auf den Bergen. Im ersten Stadium der Ausbildung der Heuschrecken, wo sie noch nicht fliegen können und eine schwarze Farbe haben, sieht es aus, als ob der ganze Boden in Bewegung sei, heißt es im „Tropenpflanzer" (ich kann die Nummer nicht wiederfinden). Im letzten Stichos lies וְעַד für עַד. — Daß der Schluß von v. 3 nicht mehr zur dritten Strophe gehört, beweist der Sinn: vor den Heuschrecken flieht man nicht; wem sie aber eklig sind, der kann ihnen leicht entfliehen durch Verreisen. — In der vierten Strophe, v. 4 und v. 5 bis ירקדון, ist dies Verbum hinter מרכבות zu setzen. — Am Anfang der fünften Strophe, Rest von v. 5 und v. 6, lese ich כְּלַהַב, das קול ist versehentlich wiederholt; das „Volk" ist mit der Lohe selber verglichen, gleich einem Landbrand dringt es vor. — In der sechsten Strophe, v. 7 bis ילכון, vervollständige ich den dritten Stichos nach der LXX zu יַעֲלוּ עֲלֵי חמות: die Heuschrecken bewegen sich auf ihrem Zuge in grader Richtung vorwärts und steigen über die Mauern hinweg, als wollten sie eine Stadt stürmen. — Die siebente Strophe besteht aus dem letzten Satz von v. 7 und v. 8 (außer den beiden letzten Wörtern). Im ersten Stichos, Schluß von v. 7, liest WELLH. wohl mit Recht יְעַוְּתוּן; im dritten lese ich nach der LXX בְּמְכָרְתוֹ für במסלתו, da sonst der vorletzte Satz von v. 7 einfach wiederholt würde, auch das Wort מְסִלָּה für den Weg der Heuschrecken ganz und gar unpassend ist. Im letzten Stichos ist בעד unverständlich: wie können die Heuschrecken durch das Geschoß hindurchfallen und wer schießt denn auf Heuschrecken oder wirft die Lanze nach ihnen! GRÄTZ schreibt ביד für בעד, besser liest man nach der LXX וּבְשִׁלְחֵיהֶם; יפלו steht im Sinn von Hiob 1 15 einfallen: sie fallen ein mit ihren Speeren. — Die beiden letzten Wörter von v. 8 gehören zu v. 9, der achten Strophe; der erste Stichos lautet also לא יבצעו בעיר, sie brechen (ihren Marsch) nicht ab bei der Stadt. Für יָשֹׁקּוּ spricht GRÄTZ wohl richtiger יִשְׂקוּ von שלק = סלק. Am Schluß von v. 9 streiche כגנב, der Vergleich paßt ja gar nicht. — In der zehnten Strophe v. 10 lies וַיִּרְעֲשׁוּ nach der LXX, ferner וְשֶׁמֶשׁ. — In der letzten Strophe v. 11ª hat das erste Distichon eine Hebung zu wenig, die man auf verschiedene Weise ergänzen kann, z. B. durch ein הוא hinter יהוה oder הגדול hinter חילו. V. 11ᵇ mit seinem Tage Jahwes ist wieder ein unmetrischer Zusatz (nach Mal 3 2).

2 12—14. Drei dreihebige Vierzeiler. Kehrt um zu Jahwe! — Das נאם־יי der ersten Strophe, v. 12 und erster Satz von v. 13, ist das einzige Anzeichen, daß in diesen Gedichten ein Prophet redet. Ich würde aber nichts einzuwenden wissen, wenn jemand diese drei Vierzeiler für zugesetzt erklärte (s. zu Jona 3 9). — In v. 13 lies לְבַב und בֶּגֶד. Die zweite

und dritte Strophe spricht natürlich der Dichter. In v. 14[a] ist wohl die Lesart וְנִחַם besser.

2 15—17. Vier dreihebige Vierzeiler. Aufforderung zu einem allgemeinen Fasten. — Des Rhythmus wegen sollte man am Schluß der ersten Strophe הַזְּקֵנִים, ebenso im ersten Stichos der zweiten Strophe הָעוֹלְלִים lesen.

— Der Abschnitt 2 18—4 21 ist eine Ergänzerarbeit, in Prosa geschrieben, durchaus apokalyptischen Charakters. Die Angriffe auf die „Griechen", Phönizier, Edomiter verweisen ihn in die Zeit der Makkabäer. Er erinnert an Tritosacharja und an die Zusätze in Amos 1. 2. 9, in Obadja, Jeremia, Jesaia usw. Im echten Teil spricht überall der Dichter und zwar von einem Ereignis der Gegenwart, hier setzt Jahwe die eschatologische Dogmatik auseinander. Nur oberflächlich wird für die Einleitung

2 18–27 eine Verbindung mit Joel hergestellt durch die Bemerkung v. 18f., daß Jahwe auf das Gebet v. 17 das Folgende geantwortet habe. In v. 20 soll wohl der Ausdruck „der Nordische" die Heuschrecken zu einem Vorzeichen des künftigen jüngsten Tages machen, wo ja die nordischen Völker ihre Rolle zu spielen haben werden. Am Schluß von v. 20 ist ועלה באשו Variante zu dem folgenden Sätzchen und כי הגדיל לעשות Variante zu dem entsprechenden Satz der folgenden Zeile. — V. 22: Die Wildesel, Hirsche usw. sollen sich darüber freuen, daß Feigenbaum und Weinstock Frucht geben; Marti sagt, man soll darüber nicht spintisieren, aber das tut man doch auch nicht, man tut etwas anderes. — In v. 23 lese ich für das erste מורה nach der LXX mit Oort u. a. מָזוֹן, sodann יוֹרֶה für das zweite, endlich nach der LXX כְּבָרִאשׁוֹן. — Aus v. 25 ist natürlich über die Dauer der Heuschreckenplage Joels gar nichts zu entnehmen. — V. 26[b] ist identisch mit v. 27[b]. — Nach dieser langen Vorbereitung, die wieder zeigt, daß diese synagogalen Prediger einen schlechten phrasenhaften Stil schreiben, kommt der Apokalyptiker mit

3 1—5 zu den eschatologischen Ausführungen, die ihm am Herzen liegen. Das „nachher" ist die bequemste Anknüpfung, die sich denken läßt. Die v. 1f. angekündigte allgemeine Glossolalie hat natürlich nichts mit dem neuen Geist (oder Herzen) zu tun, der nach älteren und jüngeren Schriftstellern die vollkommene Gesetzeserfüllung garantieren soll, noch weniger mit dem dem Messias verheißenen Regentengeist (Jes 11), sondern beruht auf der Übertragung von Schilderungen der goldenen Zeit unter Mose auf die kommende goldene Zeit, besonders auf Num 11 29. Man kann übrigens bei diesem schwärmerischen Apokalyptiker gar nicht recht ersehen, ob die Geistesergießung dem nachher geschilderten Gericht vor-

hergehen oder folgen soll; vielleicht tritt sie zu derselben Zeit ein, wo die geheimnisvollen Vorzeichen des Gerichts, die man nicht rationalisieren muß, sich auf der Erde und am Himmel einstellen. — Über die Entronnenen v. 5 will der Autor in

4 1—8 noch weiter reden, knüpft also v. 1 mit „denn" und dem אשוב את־שׁי (Ktib beizubehalten) an, kommt aber sofort wieder in ein unklares Schwärmen und verliert, wie oft die Ergänzer im B. Jeremia, die Herrschaft über die lange Periode v. 1—3. V. 4ff. reflektieren die makkabäische Zeit vgl. die Einsätze in Am 1. — An die poetisierenden Heidenorakel in Jer 46ff. erinnert der letzte Abschnitt

4 9—21, der außerdem reich ist an allerlei Zitaten aus alten und jungen Prophetenschriften. Dem Inhalt nach berührt sich der Ergänzer am meisten mit Tritosacharja. — In v. 11a lese ich חושו für עושו mit GESENIUS u. a., ferner הִקָּבְצוּ mit GRÄTZ u. a.; v. 11b ist doch wohl, soviel man diesem Autor auch zutrauen darf, das Randzitat eines Lesers (frei nach Jdc 5 13) vgl. auch MARTI. — V. 15 ist Zitat aus Jo 2 10b, v. 16a zusammengeflickt aus Am 1 2 und Jo 2 10a; zu v. 17b vgl. Na 2 1, zu v. 18a Am 9 13, zu v. 18b Hes 47 1 ff. Sach 14 8. — In v. 19 habe ich in der Übersetzung den Satz über Ägypten gestrichen; man kann ebenso gut in dem folgenden Satz אדום in אֲרָם verwandeln und das zweite שממה תהיה streichen, muß aber dann nicht bei Ägypten an die mosaische Zeit, sondern an spätere Vergewaltigungen jüdischer Kolonien denken. — Der Satz v. 21a, wo mit WELLH. u. a. nach der LXX נִקַּמְתִּי zu lesen ist, gehört mindestens nicht an seinen jetzigen Ort, sondern eher, wenn der Ergänzer ihn geschrieben hat, hinter v. 19, wo dann freilich הַדָּם für דמם nötig wäre.

XI. Buch Habakuk.

Auf die Gefahr hin, mehrere Rezensenten ernstlich zu erzürnen, muß ich mich begnügen, hier auf meinen Kommentar zu verweisen. Zwar haben jene Gelehrten — ich spreche nur von den jüngeren Rezensenten — mit einem Eifer, der ihnen nicht einmal gestattete, mein Büchlein vorher zu lesen, mir teils aus eigener Wissenschaft teils mit Berufung auf ihre Autoritäten eine solche Fülle von Belehrungen zukommen lassen, daß ich diese in Demut und Dankbarkeit weiter verbreiten sollte. Aber es geht nicht, denn es stimmen nicht zwei von ihnen miteinander überein. Ich habe gestaunt über diesen Reichtum an sicheren Urteilen und überraschenden Forschungsergebnissen, und werde niemals mehr auf unser Rezensierwesen schimpfen. Aber da nun ein jeder Recht hat, so kann

ich mir nicht einmal damit helfen, daß ich einem einzelnen folge, weil dann die anderen mit Recht noch mehr erzürnt würden. Ich ziehe mich also hinter diejenigen, die mir zustimmten, zurück, allerdings mit der Hoffnung, daß allmählich viele finden werden, daß sie ja eigentlich von selber auf meine Ansichten gekommen seien. Sündhaft, aber praktisch!

XII. Deuterosacharja.
(Sach 9—11. 13 7—9.)

Die Überschrift מַשָּׂא 9 1 hat wohl einen Genitiv hinter sich bekommen sollen oder hat ihn verloren, als diese Schrift mit der des Sacharja verbunden wurde. Die sieben Gedichte sind sämtlich in Dreizeilern abgefaßt, mit Ausnahme des dunklen kleinen Gedichts 11 1–3. Das letzte Gedicht 11 15—17 13 7 beschäftigt sich mit dem Hohenpriester Alkimus, die anderen sind etwas älter.

9 1—8. Neun dreihebige Dreizeiler. Gegen Aram und alle Hasser Israels. — Die erste Strophe geht bis אדם v. 1. Sie beginnt mit דבר, nicht mit Jahwe, der sich nicht in Damaskus niederläßt. Der Anfang ahmt Jes 9 7 nach; ich vermute daher בָּא ארץ für בארץ. Das Wort מנוחה umschreibt das נפל von Jes 9 7 (vgl. außerdem das לון Sach 5 4); sein Suffix bezieht sich auf 'דבר־י, nicht auf חדרך, von dem, falls es überhaupt einen König dieses Namens gegeben hat (BRUSTON), der dann ja wohl der Hauptsünder gegen Jahwes Tempel (v. 8) gewesen sein müßte, der Verfasser doch wohl etwas mehr gesagt hätte, als daß er in Damaskus wohnt. Ist חדרך der Eigenname eines Mannes oder Gottes, so wäre an das „Land Nimrods" Mch 5 5 zu erinnern, aber wahrscheinlich ist es der alte Name für die Landschaft um Antiochia (WELLH.), und der Dichter wählt diesen archaistischen Namen, weil der griechische sich in einem hebräischen Prophetengedicht sonderbar ausgenommen hätte; ähnlich machen es ja überhaupt die späteren Propheten vgl. zu Jer 49 23—27. Daß v. 1b fehlerhaft ist, wird allgemein zugegeben. Mit der Verbesserung von אדם in אֲרָם allein kommt man nicht aus; ein Satz wie „Jahwe sieht auf Aram und alle Stämme Israels" oder „Jahwe gehört das Auge Arams (= Damaskus?) und Israel und Hamath usw." kann auch einem schlechten Schriftsteller nicht zugetraut werden. Die Veränderung von עין in עַם oder עָרֵי ergibt nichts Besseres. Ich lese עָוֹו für עין: Aram frevelte gegen Jahwe — darum kommt das Wort Jahwes über es. — Der zweite Dreizeiler, der von וכל v. 1 bis zum Schluß von v. 2 geht, steht noch unter der Herrschaft des Hauptsatzes v. 1a. Aber: „Jahwes Wort kommt über die Stämme Israels"? Die „Stämme" passen zu keiner einzigen von allen

Übersetzungen, die man versucht hat. Wenn Israel hier mitten unter allen Feinden Jahwes auftritt, so kann es nach dem Sinn des ganzen Gedichts nur als Leidtragender, nicht als Sünder vorkommen, also lese ich שֹׂנְאַי für שבטי. In den dritten Stichos ist offenbar צר nur durch einen Schreibfehler hineingekommen, da צור v. 3f. besonders vorgenommen wird. Von Hamath wird keine Sünde angegeben, wenn vorher nicht von den Hassern Israels geredet wird. Zidon ist gar zu weise, d. h. übermütig weise, vgl. Jes 10 13 Hes 28. — Die folgenden drei Strophen v. 3. 4. 5[a] sind in Ordnung, die sechste umfaßt v. 5[b] 6[a], die siebente v. 6[b] (wo der Sing. פלשתי zu lesen ist) und die beiden ersten Sätze von v. 7, die achte den Rest von v. 7 (sprich אֶלֶף). — Die Schlußstrophe v. 8 scheint auf allerlei Unbill hinzuweisen, die Jahwes Haus erlitten hat und vor der es künftig bewahrt werden soll; aus dem letzten Stichos: „denn jetzt habe ich es mit eigenen Augen gesehen“ könnte man schließen, daß der Prophet von den ersten Vergewaltigungen des Tempels spricht, von denen I Mak 1 21ff. berichtet wird. Die beiden ersten Stichen sind überlang; ich streiche מעבר ושב und עליהם, was beides sich auf die feindlichen Durchzüge des Antiochus Epiphanes beziehen würde, aber nicht auf den Tempel selber, und wohl alte Zusätze darstellt. Außerdem ist מַצָּבָה zu lesen, wie das Ktib will. Das plötzliche Auftreten der Rede Jahwes findet sich auch v. 11 10 3 usw.

9 9—17. Zwölf dreihebige Dreizeiler. Der Messias wird kommen und mit ihm das Reich des Friedens, die gefangen gesetzten Juden werden befreit, die Unterdrücker durch Juda und Ephraim besiegt, Jahwes Volk zu seinem Lande zurückgeführt werden. In der dritten Strophe, v. 10 bis מלחמה, lies וְהִכְרִית mit der LXX. — In der fünften Strophe v. 11 sind die letzten drei Wörter keineswegs zu streichen; es ist kein Grund vorhanden, das Gefängnis anders als im buchstäblichen Sinne zu verstehen. Die Juden, die wegen der verbotenen Beschneidung („das Blut des Bundes“) eingekerkert waren, sollen befreit und, wie die sechste Strophe v. 12 sagt, doppelt entschädigt werden. In v. 12[a] sehe ich das unverständliche לבצרון als eine Glosse לְבַת צִיּוֹן (verkürzt geschrieben 'לב): „geht auf die Tochter Zion“ (v. 9) an, die neben v. 11 an den Rand geschrieben war. In v. 12[b] lese ich מגידים (LXX מגורים) statt des Singulars und am Schluß לָכֶם für לך. — Die siebente Strophe v. 13[a] hat einen Zusatz: wider deine Söhne, Jawan, der sachlich richtig, aber stilistisch unerträglich ist. — In der neunten Strophe, v. 14[b] nebst dem ersten Satz von v. 15, sind אדני und צבאות unbefugte Verschönerungen; das einfache, beständig wiederholte Jahwe ist viel wirksamer, paßt auch besser in die Rede Jahwes. — In der zehnten Strophe, dem Rest von v. 15, ist וכבשו mildernde Variante

zu dem derben und wilden ואכלו, ebenso זוית zu מזרק (bei letzterem Wort denkt man an das Trinken des Blutes, bei ersterem bloß an ein Bespritztsein); für המו lies mit der LXX דָּמָם, endlich vorher בני für אבני. Die Abschreiber haben mit allen Mitteln das Fressen der Feinde und das Bluttrinken aus dem Text schaffen wollen, und neuere Exegeten helfen ihnen bei diesem löblichen Bemühen. „Söhne der Schleuder," Schleuderer, heißen die „Griechen" wegen ihrer Wurfmaschinen (vgl. I Makk 6 51). — Das הושיעם in der elften Strophe v. 16 kommt post festum; wenn man die Feinde aufgefressen hat, braucht man nicht mehr gerettet zu werden, noch dazu gerettet „wie Schafe"! Lies also וְהֵשִׁיב und nachher כַּצאן: zur „selben Zeit", wo die Syrer und ihre Helfer zurückgeschlagen wurden, führten die Makkabäer die Judenkolonien der nördlichen Landschaften nach Judäa zurück, ein Vorspiel für die Rückkehr der ganzen Diaspora zur Zeit des Messias. — Das כי אבני־נזר מתנוססות kann ich nicht sicher erklären; es wird glücklicherweise als Eindringling kenntlich dadurch, daß es den letzten Satz auseinanderreißt, und ist wohl eine (vielleicht entstellte) Randglosse zu אבני קלע v. 15, vielleicht eine aramäische, deren Verfasser letzteren Ausdruck als „Söhne der Haarflechten" oder Locken verstand; in dem letzten Wort der Glosse könnte dann das griechische Wort ἡ νῆσος stecken: „von den Inseln", vgl. dazu I Makk 6 29. — In der letzten Strophe v. 17 ist wohl das כִּי vor דגן zu setzen.

10 1 2. Vier dreihebige Dreizeiler. Jahwe allein gibt solchen Segen, wie vorhin verheißen, der Aberglaube trügt nur. — In der ersten Strophe v. 1ª lies nach der LXX וְיוֹרָה vor יהוה, dessen Ähnlichkeit mit ihm den Ausfall verschuldet haben mag. — Auch der zweite Dreizeiler v. 1ᵇ ist durch Ausfall beschädigt, מטר־גשם und להם können nicht richtig sein, und das לאיש ist mindestens sonderbar. Ich schlage vor: [וַיהוָה] יַמְטִיר גֶּשֶׁם וְיִתֵּן לֶחֶם לְאִישׁ וְעֵשֶׂב לַבְּהֵמָה vgl. Ps 104 14. Ich habe in der Übersetzung das בשדה mitübersetzt, aber es ist vielleicht nur der Rest von לבהמה. — An dem dritten Dreizeiler, v. 2 bis ידברו, wüßte ich nichts zu ändern, höchstens wären die vielen Artikel zu beanstanden. — Die letzte Strophe, Rest von v. 2, läßt man wohl besser mit וְהבל beginnen; sodann lese ich mit GRÄTZ נִתְּעוּ für נסעו, ferner יָנֻעוּ מֵאֵין.

10 3–12. Dreizehn dreihebige Dreizeiler. Jahwe wird seine von schlechten Hirten verwahrloste Herde besuchen, die Juden zu Helden machen, die Diaspora heimführen, Syrien und Ägypten unschädlich machen. Das Gedicht spielt deutlich auf den Gegensatz zwischen den schlechten Hohenpriestern zur Zeit der religiösen Bedrängnis und den makkabäischen Führern an. — In der ersten Strophe v. 3 bis עדרו ist das Zebaoth im

Munde Jahwes wenig passend. — Dem zweiten Dreizeiler, Rest von v. 3, fehlt vorn ein Verbum, etwa יַעֲוֹר, das wegen der Ähnlichkeit mit עדרו übersehen sein wird, ferner eine Hebung im zweiten Stichos, die durch Verdoppelung von כסוס beschafft werden kann. — In der dritten Strophe, v. 4 bis נוגש, ist das zweite ממנו vielleicht besser durch ein einfaches ו zu ersetzen. יחדו am Schluß gehört zur vierten Strophe v. 5[a], wo am Anfang והיו in יִהְיוּ zu verbessern und מלחמה als versehentliche Wiederholung zu streichen ist. — Die fünfte Strophe umfaßt v. 5[b] und v. 6 bis אושיע, die sechste den Rest von v. 6, wo הֲשִׁבוֹתִים zu lesen und יהוה zu streichen ist. — Die achte Strophe, von יגל v. 7 bis Ende 8, hat den Zusatz כי פדיתים, der nicht zum Zusammenhang paßt. — In der neunten Strophe v. 9 sprich וְאזרעם, ferner וְחִיוּ (LXX). — Der zehnten Strophe gehört v. 10 bis אביאם; in v. 10[b] ist mit der LXX ארץ zu entfernen. — Die elfte Strophe, die von ולא v. 10 bis גלים v. 11 geht, verdankt ihr sonderbares Aussehen der mißverstandenen phonetischen Orthographie, sowie der Mißdeutung des ersten Satzes (v. 10[b]), der nicht sagen will, es werde kein Exulant vermißt werden, sondern mit der Fortsetzung v. 11 zu verbinden ist: es wird für sie nicht gefunden werden, der durchzöge ... und schlüge. Ich lese v. 11 בַּיָּם צָרָה und וְהִכָּם בַּיָּם גַּלִּים. Der „Tag der Gefangengeführten" wie der „Tag der Baale", der „Tag der Späher" u. dergl. — Die letzte Strophe sollte am Schluß noch ein Zebaoth oder אלהיהם haben. — Das Gedicht

11 1–3 hat dreihebige Stichen; über etwaige Stropheneinteilung läßt sich nichts Sicheres sagen, da der Text nicht überall klar und nicht einmal der Sinn der Dichtung recht zu erkennen ist. Denn daß der „Hochwuchs des Jordans" die Weltmächte bedeute, ist doch wohl nicht über jeden Zweifel erhaben; in der Nachahmung Jer 25 34—38 fehlt allerdings der Jordan und ist die Beziehung auf die heidnischen Könige nicht zu bezweifeln. Vielleicht denkt der Verfasser an alle Großen und Machthaber, die jüdischen Hohenpriester und ihre Anhänger mit eingeschlossen, ebenso wie er im folgenden Gedicht unter den Hirten die jüdischen Tyrannen versteht (auch 10 3). Aber es ist auch möglich, daß das Gedicht von dritter Hand zugesetzt ist, da Deuterosacharja sonst nicht in lauter unerklärten Bildern spricht. — In v. 2[a] ist ברוש möglicherweise Variante für ארז. אדירים mag, wenn der Satz nicht Variante zu dem zweiten Satz in v. 3[a] ist, ein epitheton ornans für die Zedern sein. — V. 2[b] יער הבצור: Wald des Unzugänglichen, unzugänglicher Wald? — In v. 3[a] ist מרעתם für אדרתם nach Jer 25 36 zu lesen.

11 4—14. Elf dreihebige Dreizeiler. Der Prophet soll als Jahwes

Vertreter die Herde, das jüdische Volk, weiden für die „Schafhändler“, die Hohenpriester und ihre Genossen, zerfällt aber mit ihnen, hebt daher den Vertrag mit ihnen und die Eintracht zwischen den Regierenden in Jerusalem und dem Volke der Landschaft auf. Das Gedicht, vermehrt durch einige alte Anmerkungen in v. 6 8ª 11, weist auf die Zeit des Jason, Menelaus und Lysimachus. Das dramatische Bild, das an uns vorübergeführt wird, ist vom Propheten schwerlich auch nur in symbolischem Spiel gespielt (wie etwa Jes 20 oder Jer 27 2 28 10). — In den beiden ersten Strophen (v. 4 5 bis יאשמו die erste, der Rest von v. 5 die zweite) ist, wie ואמר, אעשיר und יחמול zeigen, überall der Singular zu lesen: יהרגֵן, יאשם, מֹכְרָהֶן (קניהן und רעיהם können Singular sein). Käufer und Verkäufer sind wohl dieselben Personen, wie bei einer wirklichen Herde, deren Käufer die Tiere weiden läßt, um sie nachher für die Schlachtung zu verkaufen. Jason und Menelaus waren solche Schafhändler und Lysimachus ein schonungsloser Hirte. Übrigens ist der dritte Stichos der ersten Strophe reichlich lang. — Der prosaische v. 6 ist mit Recht von WELLH. u. a. an den Rand versetzt: Jahwe ist ja gerade darüber erzürnt, daß seine Herde mißhandelt wird, und sein Hirte soll natürlich das Gegenteil von dem tun, was hier von dem Hirten geweissagt wird. — In der dritten Strophe, v. 7 bis מקלות, lies mit KLOSTERMANN u. a. לִכְנַעֲנֵיי für לכן עניי. — Die vierte Strophe, Rest von v. 7, nennt den einen Stab נעם, was v. 10 durch den Begriff „Vertrag“ wiedergegeben wird und, je nachdem man Jahwe oder seinen Hirten in den Vordergrund stellt, mit Huld oder mit Freundschaft erklärt werden kann, den anderen Stab חבלים, wofür v. 14 der Begriff „Brüderschaft“ eintritt. Es folgt dann in v. 8ª ein Zusatz: ich vertilgte die drei Hirten usw., der von dritter Hand herrühren muß. Denn der Prophet ist ja selbst der Hirte und kann „die drei“ Hirten, die übrigens gar nicht erwähnt sind, nicht vertilgen. Wahrscheinlich sind die drei Hirten aus dem Käufer, Verkäufer und Hirten von v. 5 abgeleitet, diese aber, die mit den Schafhändlern v. 7 identisch sind, existieren v. 12 noch. Welche drei in Einem Monat beseitigten Hirten der Glossator im Auge hat, ist kaum auszumachen. — Die fünfte Strophe umfaßt v. 8ᵇ 9ª. Für בחלה wollen GRÄTZ u. a. געלה. — In der sechsten Strophe v. 9ᵇ lese ich מות תָּמֹת und תֵּאָכַלְנָה und streiche am Schluß „das eine das Fleisch des andern“, da Schafe kein Fleisch fressen. — Am Schluß der siebenten Strophe v. 10 steht der Zusatz „mit allen Völkern“, der sich dann in v. 11 fortsetzt und dessen Verfasser annimmt, die ברית bedeute ein Bündnis mit den Heiden. Ganz abenteuerlich ist der Satz, als es gebrochen wurde, hätten die Schafhändler

(lies wieder: כְּנַעֲנֵיִ) eingesehen, daß Jahwe zuvor davon geredet habe: offenbar ist der Verfasser dieser Bemerkung derselbe, der auch in v. 6 von einem allgemeinen Angriff der Könige und Hirten auf die „Menschen“ redet. Die fremden Völker gehören nicht hierher; die ברית ist der Vertrag, den Jahwes Stellvertreter mit den Schafhändlern als ihr Hirte abgeschlossen hat und den er v. 12 kündigt, indem er seinen Lohn verlangt. Diese achte Strophe hat einige harmlose Vermehrungen im Interesse des leichteren Verständnisses erhalten; ich streiche אליהם und das את־שכרי in v. 12[b] (vgl. vorher bloßes שְׂכָרִי) und schreibe או für ואם־לא mit der LXX. — In der neunten Strophe v. 13[a] ist יוצר in אוצר und אדר in אָרֹן zu verbessern, das jedoch nach v. 13[b] gehört: das Geld wurde in die Lade des Tempels geworfen, die die freiwilligen Gaben der Laien aufnahm, s. II Reg 12 10f. מעליהם ist zusammengeflossen aus den Varianten מהם und עליהם. — In der zehnten Strophe v. 13[b] schreibe ich וָאַשְׁלִיךְ בָּארֹן, das als ואשליכם אתו gelesen und dann falsch „verbessert“ war. — In der letzten Strophe v. 14 ist der erste Stichos überladen und durch Streichung את־מקלי השני zu entlasten. Am Schluß ist unstreitig Jerusalem für Israel zu setzen (WELLH. u. a.); Jerusalem bezeichnet hier kurz die regierende Partei der „Schafhändler“, Juda die Landschaft, die die Kämpfer gegen Syrien lieferte (vgl. zu 12 1ff.).

11 15—17 13 7. Sieben dreihebige Dreizeiler mit dem prosaischen Nachtrag 13 8 9. Gegen den neuen schlechten Hirten. Gemeint ist ohne Zweifel Alkimus. — In der ersten Strophe 11 15 muß man wohl כלי zweimal schreiben, teils aus metrischen, teils aus sachlichen Gründen, denn der Prophet soll zwar wieder einen Hirten spielen („nimm noch einmal ein Gerät“), diesmal aber nicht als Jahwes Stellvertreter, der ja abgelohnt ist, sondern als Darsteller des neuen Hirten, des Alkimus. Wieder tut er das nur auf dem Papier; hätte er ihn öffentlich dargestellt, wie Aristophanes den Kleon, so hätte er dies Gedicht wohl nicht mehr schreiben können, sondern das Los so vieler anderer Asidäer geteilt. — Die zweite Strophe v. 16[a] schildert die Pflichtversäumnis des törichten Hirten; eine jüngere Hand schreibt dazu eine Einleitung: „denn siehe, ich erhebe einen Hirten im Lande“, die prosaisch und insofern unrichtig ist, als der törichte Hirte zur Zeit der Abfassung des Gedichts keine Gestalt der Zukunft, sondern der Gegenwart ist. Für הנער ist wohl הַנֹּעַת zu schreiben und das folgende Partizip in den Plural (oder alle drei in den Singular) zu setzen. — Die dritte Strophe v. 16[b] verstärkt noch die Vorwürfe: sogar den gesunden Teil der Herde richtet er zugrunde. הַנִּצָּבָה bedeutet vielleicht nur den Bestand, die aufgestellte Zahl. — In der vierten Strophe,

v. 17 bis זרעו, ist doch wohl wieder אֱוִלִי zu lesen, das töricht und schlecht zugleich bedeutet. Im zweiten Stichos, der zu kurz ist, mag רעי zu wiederholen, im dritten הַחֶרֶב zu lesen sein. — Auch in der fünften Strophe, Rest von v. 17, ist vielleicht החרב על statt des bloßen ועל zu schreiben. — Die sechste Strophe 13 7[a] scheint anzudeuten, daß Alkimus aus der hohenpriesterlichen Linie stammt. — In der letzten Strophe v. 7[b] ist wohl הַכֵּה, inf. abs. für die 1. pers. (vgl. zu Am 9 1), zu lesen. — Was noch folgt in

13 8 9, paßt nicht zum Vorhergehenden, dagegen eher zu den Glossen in c. 11, die ihrerseits an die Schrift Tritosacharjas erinnern; es ist ohne metrische Form und zusammengesetzt aus Reminiszenzen. In v. 9[b] lies וְאמרתי.

XIII. Tritosacharja.
(Sach 12 13 1—6 14.)

Dieselbe Überschrift wie in Mal 1 1[a] und ebenfalls mechanische Nachbildung des Anfangs von Sach 9 1. Das Büchlein ist in Prosa geschrieben; die erste Hälfte, 12 1—13 6, stammt aus einer Zeit, wo Jerusalem der Belagerung durch alle Völker ringsum und sogar auch durch die Judäer entgegensah. Aber während dieser Belagerung, weissagt der Autor, wird die große Wendung eintreten. Dieser erste Teil läßt sich am besten aus den Ereignissen zur Zeit des Regierungsantritts des Johannes Hyrkanus 135 a. Chr. erklären. Der zweite Teil, c. 14, setzt neu an, stellt die Not Jerusalems ziemlich viel anders dar, scheint also jene Belagerung durch Antiochus Sidetes nur als Vorspiel schlimmerer Not anzusehen ähnlich wie der Verfasser von Jes 24—27, malt dann aber das kommende Königreich viel herrlicher und phantastischer aus. Der Verfasser, der eine große Vorliebe für Kult und Zeremonie hat, steht, anders als Deuterosacharja, augenscheinlich auf seiten der Regierung in Jerusalem.

12 1—14. Jerusalem wird von allen Nachbarvölkern belagert werden und sogar auch von den Judäern, aber es wird durch die wunderbare Hülfe Jahwes, der die Heiden mit Verwirrung schlägt, standhalten, sodaß den Judäern die Augen geöffnet werden und sie sich auf die Heiden stürzen. Jahwe steht dann den Judäern bei, Jerusalem aber und vor allem das Haus Davids werden wunderbar erhöht. Dann wird eine allgemeine Begräbnisfeier veranstaltet werden für einen Ermordeten, der nicht genannt wird. Dieser Ermordete muß die höchste Stelle innegehabt haben, etwa die, in der ein Judas Makkabäus, Jonathan, Simon stand und starb und vom ganzen Land betrauert wurde. Hier kann es sich, wie

mir scheint, nur um Simon handeln, auf dessen Ermordung der Angriff des Antiochus Sidetes so bald erfolgte (s. I Makk 16 18), daß man, als Kap. 12 geschrieben wurde, noch keine Zeit gehabt haben wird, ihm eine würdige Leichenfeier zu veranstalten. Daß die Judäer anfangs den „Völkern ringsum“ helfen werden, konnte der Verfasser um so eher annehmen, als Simons Mörder Ptolemäus wohl nicht bloß mit den Syrern, sondern auch mit einer größeren judäischen Partei im Einvernehmen muß gestanden haben, wenn er darauf rechnete, nach der Beseitigung Simons und seiner Söhne Herrscher von Juda zu werden; selbst wenn es nicht so war, mußte ein Anhänger des regierenden Hauses in Jerusalem wie unser Autor dergleichen befürchten. S. weiter zu v. 10ff. — In v. 2[b] ist das על vor יהודה entweder zu streichen oder in עִם zu verbessern; die Herausgeber haben hier wie v. 4[b] 5[b] absichtlich geändert, um Juda von der Schande zu befreien, aber doch die wirkliche Meinung des Autors nicht verwischen können, die sich v. 4ff. noch deutlich genug kundgibt. היה במצור על heißt jemanden belagern (wahrscheinlich auch Hes 4 3, wo הָיְתָה auszusprechen ist). — In v. 4[b] lies וּלְבֵית und עֵינָיו und streiche das wohl nur versehentlich wiederholte סוס. Jahwe wird die Heiden mit Blindheit schlagen, aber den Judäern die Augen öffnen, damit diese einsehen, wie töricht ihre Bekämpfung Jerusalems ist; der jetzige Text, daß Jahwe seine Augen über Juda öffnen, d. h. sich seiner annehmen werde, hätte nur dann Sinn, wenn vorher von einer Notlage Judas geredet wäre. Wodurch die Judäer zur Besinnung kommen, sagt v. 5: die Stämme (lies אַלְפֵי) werden einsehen, daß Jahwe den Jerusalemern hilft. Für לי ישבי ist לְיוֹשְׁבֵי zu schreiben; אַמְצָה oder vielleicht besser אָמְצָה ist Nebenform zu אֹמֶץ. — Nachdem die Judäer zu dieser Einsicht gekommen sind, werden sie über ihre heidnischen Mitbelagerer herfallen, sagt v. 6; das ist keine Beschreibung von etwas Geschehenem, sondern eine Weissagung oder, wenn man will, die Hoffnung des Autors. Den Schluß von v. 6 und den Anfang von v. 7 hätte ich vielleicht besser so übersetzt: und Jerusalem (d. h. seine Regierung mit ihrer Streitkraft) wird noch ruhig auf seinem Platz bleiben, in Jerusalem, da hilft Jahwe den Judäern zuerst, nämlich ohne Mithülfe der Jerusalemer. — Nach v. 7 muß eine Spannung zwischen den in Jerusalem ansässig gewordenen Hasmonäern und der Landbevölkerung bestanden haben; die letztere hat jenen wie es scheint ihre תפארת übel genommen, ihre Herrenstellung mit Neid betrachtet. Daher, sagt der Autor, wie um die Judäer zu gewinnen, sollen die judäischen Helden den ersten Sieg erfechten. Von der Unechtheit von v. 7 kann keine Rede sein. — Wenn dann, fährt v. 8 9 fort, die Judäer siegen,

werden die Hasmonäer wie der Engel Jahwes, der die Feinde Gottes vertilgt, vor den Jerusalemern einherziehen und die Heiden völlig vernichten. Da kommt das „Rühmen" des Hauses Davids doch wieder! Der Verfasser ist eben durch und durch Parteigänger der Regierung. — Wenn nun v. 10 so unmittelbar an die Darstellung des Sieges die Forderung anknüpft, daß man „auf den Durchbohrten sehen", d. h. sofort an ihn denken, und ihm eine allgemeine Totenklage widmen soll, so muß der Mord mit jener Belagerung Jerusalems durch die Heiden und Judäer mindestens in zeitlichem, wahrscheinlich auch in sachlichem Zusammenhang stehen. Die Erklärung dieser Stelle ist dadurch in die Irre geführt worden, daß man für הביטו und דקרו dasselbe Subjekt angenommen und nun den Durchbohrten zu einem Unschuldigen, dem Opfer eines Justizmordes oder wenigstens einem Märtyrer gemacht hat. Von alledem steht keine Silbe im Text, das Gegenteil eines Justizmordes ist viel wahrscheinlicher — oder sollen etwa das Haus David, Nathan, Levi und ihre Weiber den Mord zusammen vollbracht haben? und warum spricht der Autor dann nicht von Buße und Sühnung? In חן ותחנונים liegt natürlich kein Schuldbekenntnis oder Schuldgefühl, dieser Ausdruck spricht nur von den Gefühlen und den Bemühungen, die dem toten Verwandten und Freund gelten. Wird aber die Klage von allen ersten Familien, dem Regentenhause, der Priesterschaft usw. veranstaltet, so muß der Ermordete selbst ein Angehöriger dieser Familien, am ehesten ein getöteter Fürst und Hoherpriester gewesen sein; es wird um ihn grade so geklagt wie um Judas und Jonathan I Makk 9 20 12 52 13 26. Es fragt sich nun, ob der Autor den Namen des Getöteten genannt hat. Ich habe früher angenommen, daß der Name zwischen הביטו אל und dem folgenden אשר gestanden haben möge, aber das ist mir zweifelhaft geworden, schon deswegen weil nach dem ganzen Zusammenhang, zumal nach dem unmittelbaren Anschluß dieser Forderung der Totenklage an die Siegesweissagung, gar nicht zu erwarten ist, daß der Autor den Namen noch habe ausdrücklich angeben müssen. Die LXX hat wie es scheint nur אלי אשר gelesen, die Stelle Joh 19 37 setzt bloßes אל אשר voraus, die Stelle Apk 1 7 streng genommen etwa אתו אשר. Danach liegt die Annahme nahe, daß אֶל (oder אֱלֵי) und אֵת Varianten sind und אֶל אֲשֶׁר die richtige Lesart. — Sobald die Not gewendet ist, wird Jerusalem und das ganze Land die Totenfeier Simons veranstalten, allen voran die vornehmsten Familien v. 12—14. Das Haus Davids muß Johannes Hyrkanus und seine Familie bezeichnen, das Haus Nathan die Familie des Jonathan, des Bruders Simons, das Haus Levi wohl die gesamte Priesterschaft; unklar bleibt השמעי, aber die LXX

scheint השמעני gelesen zu haben, wobei an die entfernteren Abkömmlinge, die Söhne seiner mit ihm ermordeten Söhne, und die angeheiratete Verwandtschaft Simons zu denken wäre.

13 1–6. Zur selben Zeit wird alles Sündhafte und Unreine aus dem Regentenhause und der Hauptstadt entfernt, besonders die Namen der Götzen und das Unwesen der Nabis. — Die Namen der Götzen v. 2 bedeuten wohl alles eingedrungene Griechische überhaupt, vielleicht auch die griechischen Namen, die sich viele Juden, nicht zuletzt auch die Mitglieder des „Hauses David", beilegten. Unter dem Nabitum und dem Geist der Unreinheit versteht der Autor wohl die Überbleibsel uralter Mystik und abergläubischer Praktik, die durch die Berührung der Juden mit den Heiden, besonders mit deren unteren Volksschichten, immer wieder belebt wurden, wie ja überhaupt die spätere Zeit, die neutestamentliche mit inbegriffen, viel abergläubiger ist als die vorexilische. Der Autor weiß sich als eschatologischer, gelehrter Schriftsteller weit über die volkstümlichen Seher und Mantiker erhaben. — In v. 4 lies בהנבאו nach v. 3, in v. 5[b] mit WELLH. u. a. אֲדָמָה קִנְיָנִי. Es muß einen Grund haben, daß der mit dem Haarmantel betroffene Nabi sich just damit herauslügt, daß er sich für einen Landarbeiter ausgibt: wahrscheinlich war der Haarmantel der Propheten das alte Kleid der armen Bauern.

14 1–11. Eine letzte große Not kommt über Jerusalem, dann greift Jahwe persönlich ein, und damit bricht die große Zeit an mit vielen wunderbaren Änderungen auch in der Natur. — Der c. 12 verheißene Sieg Judas und Jerusalems über Antiochus Sidetes war nicht eingetroffen, also war der eschatologische Tag damals noch nicht da, aber er wird kommen, er ist „Jahwen bekannt", und wird noch viel größere Not und danach viel größere Herrlichkeit bringen, als c. 12 weissagte. So wie dieser Autor seine Ideen zugleich festhält und korrigiert, macht es die ganze Apokalyptik. Das 12. Kap. wird nicht durchgestrichen, aber es beschrieb nur das Vorspiel, der Haupt- und Schlußakt des ganzen Dramas muß natürlich im Schlimmen und im Guten viel Großartigeres bringen. Ähnlich urteilt der Verfasser von Jes 24—27, der freilich hoch über Tritosacharja steht. — In v. 5[a] ist mit der LXX וְנִסְתַּם statt וְנַסְתֶּם auszusprechen und mit WELLH. גֵּי הִנֹּם für ג׳הרי und ג׳הרים zu lesen. Dagegen ist אצל schwerlich ein Ortsname, denn es soll motiviert werden, warum die nach Süden geschobene Südhälfte des Ölberges das Hinnomtal verstopft; lies also אֶל־אֶצְלוֹ. Die LXX liest auch in der zweiten Hälfte von v. 5[a] die Niphale נסתם; wenn sie Recht haben sollte, so müßte schon in dem Erdbeben unter Ussia ein Bergsturz nach dem Hinnomtal geschehen

sein. Doch wäre auch dann dieser Satz eine Glosse, da der Verfasser sich die Katastrophe viel größer denkt; übrigens mag das מפני für das Verbum נוס sprechen. Daß der Glossator, wenn man נוס für richtig hält, die Leser als Zeitgenossen des Ussia anredet, erinnert an ähnliche Leistungen der Ergänzer im Buch Jeremia, vgl. zu Jer 3 6. — In v. 5[b] lies וכל und עמו nach der LXX. — In v. 6 lese ich קוֹר וְקָרוּת וְקִפָּאוֹן, in v. 7[a] יום וָלַיְלָה (das dazwischenstehende לא erzeugt den falschen Sinn, daß es auch keinen Tag mehr geben soll, während nur der Wechsel von Tag und Nacht verneint wird). — In v. 10 lies תִּסּוֹב, sodann רִמּוֹן נֶגֶב, das Rimmon-Negeb im Unterschiede von anderen Rimmon, ferner וראמה ירושלם, letzteres deswegen, weil sonst das Land Subjekt von ראמה sein würde, endlich ממגדל. „Bis zum Ecktor" ist wohl Variante oder Erklärung zu dem „Alten Tor". Zu dem mit den Worten „vom Benjaminstor" beginnenden Satz gehören noch die beiden ersten Wörter von v. 11 (lies יָשְׁבוּ für וישבו mit der LXX).

14 12—15. Die Plage, mit der Jahwe die heidnischen Belagerer Jerusalems wehrlos macht. — V. 14[a] gehört nicht in diesen Zusammenhang; dieser Satz ist entweder der bedenkliche Ausruf eines Lesers, der sich fragt, was denn wohl mit Juda geschehen werde, das ja auch gegen Jerusalem gekämpft habe (12 2), oder, wie GRÄTZ zur Erwägung gibt, die ursprüngliche Fortsetzung von v. 11; im letzteren Fall wäre zu lesen תִּבְטַח כִּירוּשָׁלַם: auch Juda wird sicher sein wie Jerusalem. GRÄTZ läßt dann den ganzen v. 14 folgen, was mir nicht richtig scheint. Aber freilich hätte man gern v. 15 direkt mit v. 12 verbunden, nur würde ich, statt v. 13 14 wegzuschaffen, eher die Ursprünglichkeit von v. 15 beanstanden.

14 16—19. Alle übriggebliebenen Völker müssen künftig das Laubhüttenfest in Jerusalem mitfeiern, sonst bleiben sie das Jahr ohne Regen; die Ägypter, die schon so keinen Regen haben und auch nicht bedürfen, erhalten eine besondere Plage. Vielleicht ist aber der Satz über Ägypten von dritter Hand (von derselben, die v. 15 schrieb?) hinzugefügt. In v. 18 ist עליהם mit תהיה zu verbinden und das vorhergehende ולא nach der LXX zu streichen. Völlig unsinnig ist der Relativsatz am Schluß von v. 18; er muß heißen: „die wider Jerusalem gekommen sind". Daß er so verderben konnte, möchte dafür sprechen, daß das über Ägypten Gesagte ursprünglich am Rande stand und speziell jener Relativsatz neben v. 19[b].

14 20 21. Selbst Pferd und Kochkessel im ganzen Lande dienen dann dem Kult, während phönizische Handelsleute nicht mehr als Geldwechsler

(Zph 1 11 vgl. Mt 21 12) und Verkäufer von Opfertieren u. dergl. geduldet werden. Nach dieser Stelle gab es im 2. Jahrh. v. Chr. auch am Laubhüttenfest noch große Opferschmäuse der Laien.

XIV. Buch Jona.

Dies Büchlein, das wie alle erzählenden Schriften des alten Testaments in Prosa geschrieben ist, verdankt seine Aufnahme in das Zwölfprophetenbuch und damit seine Erhaltung wohl dem Umstande, daß es im Anschluß an eine alte Prophetensage eine für das spätere Judentum sehr wichtige Frage bespricht, die Frage, warum Gott die Heiden und Sünder nicht ausrottet. Jene Sage ist hier mit dem Namen eines historischen Propheten (II Reg 14 25) verbunden, ursprünglich mag sie in selbständigerer Form existiert haben. Wie es anderwärts Legenden von wunderlichen Heiligen gibt, so haben die Juden Erzählungen von seltsamen Propheten, mit denen selbst Gott seine liebe Not hat oder die er gar strafen muß, Erzählungen, in denen auch Pflanze und Tier eine Rolle spielen. Auch die Seeabenteuer des Jona haben zahlreiche Parallelen und gehören in ihrer ältesten Form ohne Zweifel zu jenem Schatz von Mythen, Märchen und Sagen, der seit uralter Zeit von Volk zu Volk wandert. Wir würden dies Büchlein, das ein Grieche vielleicht in Hexametern abgefaßt hätte, weder zur prophetischen noch zur historischen Literatur, sondern zur epischen Poesie rechnen. Der Verfasser erzählt so behaglich und mit solch geistreicher Laune, daß seine übrigens vortreffliche Tendenz, den hitzköpfigen Volksgenossen einige Duldsamkeit gegen die nichtjüdische Kreatur beizubringen, nicht im geringsten aufdringlich und langweilig wird. Schade, daß der alttestamentliche Kanon von Theologen zusammengestellt ist, sonst hätten wir, nach den leider nicht zahlreichen Apokryphen zu urteilen, mehr von dieser Literaturgattung.

1 1—2 1 11. Der Prophet Jona will Jahwe entlaufen, wird aber zur Vernunft gebracht. Warum er eigentlich vor Jahwe flieht, erfahren wir vorläufig nicht und verfallen auf irrige Vermutungen, bis wir 4 2 zur ergötzlichen Überraschung vernehmen, daß Jona nicht etwa die Gefahren und Mißerfolge der prophetischen Tätigkeit gefürchtet hat, sondern im Gegenteil einen zu großen aber ihm unerwünschten Erfolg. — Die zweite Hälfte von v. 8^a ist eine sprachliche Verbesserung des entsprechenden Satzes in v. 7^a und zu streichen; bei v. 8^b fällt einem Homers Vers ein: Τίς πόθεν εἲς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες; nur daß der jüdische Erzähler zuerst noch nach dem Geschäft fragen läßt. — Das Sätzchen

am Schluß von v. 10 muß nicht gestrichen werden; die Schiffer glaubten ja, daß Jona in Geschäften reise, wie damals viele Juden taten (Ps 107 23ff.), und der Gedanke, sie hätten dem Juden sofort ansehen müssen, daß er — vor Jahwe fliehe, weil er sonst im Lande geblieben wäre, ist leider zu schön, als daß er wahr wäre. — V. 14: ist Jona ein Untertan Jahwes, so darf man ihn nur ins Meer werfen, wenn Jahwe es selber verlangt, und sogar dann ist die Sache immer noch gefährlich. Alles dies ist prachtvoll erzählt. Besonders interessant ist das Auftreten der Religion in dem internationalen Verkehr: die Schiffer zweifeln nicht im mindesten daran, daß ein Himmelsgott Namens Jahwe existiert, wenn ihr Passagier es doch sagt! und der Autor nimmt gar keinen Anstoß an ihrem Opfer, das doch in jeder Beziehung gegen das jüdische Gesetz verstößt. — Der große Fisch 2 1 11 gehört von jeher zum eisernen Bestand der Schiffermärchen. Er gehorcht hier Gott so prompt wie der Löwe in I Reg 13 oder Elisas Bären. Jona muß drei Tage in ihm verbleiben, damit er gehörig erweicht wird, aber auch, damit das Wunder etwas respektablere Dimensionen hat, als wenn der Fisch den Jona nur prosaisch als Fuhrmann ans Land befördert hätte.

2 2—10, das Lied des Jona, ist eine Probe von der Liebhaberei der späteren Juden, die Geschichtsbücher mit Liedern zu verzieren, die oft gar nicht zu den Personen, die sie gesungen haben sollen, oder zu ihrer Situation passen. Das Gedicht v. 3—10 enthält sieben Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen und ist ein Dankgebet für die Rettung vom Tode. — In der ersten Strophe v. 3 ist אל־יהוה die Auflösung der vorhergehenden Abkürzung לי׳, die also zu streichen ist; ויענני ist der zweite, zweihebige Stichos. — Die zweite Strophe v. 4 ist alteriert durch ein Zitat aus Ps 42 8; der erste Stichos geht bis מצולה, der zweite lautet בלבב ימים, der dritte nach der LXX וּנְהָרִים יְסֹבְבֻנִי (der Sing. נהר ist sinnlos), der vierte עלי עברו, nämlich die Fluten. — In der dritten Strophe v. 5 ist, wie mir scheint, hinter אך ein אַל ausgefallen. — Zur vierten Strophe gehören außer v. 6 noch die beiden letzten Wörter von v. 7[a]. Lies in v. 6[a] סְבָבַתְנִי, da das Perfekt nötig und תהום fem. ist. Die beiden nach v. 7[a] verschlagenen Wörter (lies כַּעֲדִי) sind Näherbestimmung von v. 6[b]: „Schilf war gebunden um mein Haupt Wie ein Schmuck auf ewig", als wäre er schon gestorben und das Schilf gleichsam das Schweißtüchlein (Joh 11 44). — Im Übrigen bildet v. 7 die fünfte Strophe: „Zum Ende der Fluten war ich hinabgefahren, Ins Land der Riegel", ins verriegelte Land, aus dem man nicht mehr zurück kann. Ich lese am Anfang לְקְצַת נְהָרִים, zum äußersten Ende der Fluten oder des unterirdischen Meeres,

wo sich der Eingang zu Scheol befindet (vgl. zu Hi 38 16 17, wo von den Quellen und dem Grunde des Meeres geredet wird und von den Pforten des Todes, die man dort fände, wenn man dahin wandern könnte); die „Enden der Berge“, die doch auch ihre Gipfel bedeuten könnten, sind hier nicht angebracht. Ferner ist zu lesen לְאֶרֶץ בְּרִחִים. — Zwischen der sechsten Strophe v. 8 und der siebenten v. 10 steht v. 9 noch eine erbauliche Reflexion, die vielleicht durch die wiederholte Erwähnung des Tempels veranlaßt ist: Weltmenschen haben kein Verlangen nach dem Tempel. — Das וַאֲנִי am Anfang von v. 10 steht natürlich nicht im Gegensatz zu den Weltmenschen, sondern zu Jahwe und seiner rettenden Tat.

3 1—10. Ninive bekehrt sich auf das erste Wort Jonas und wird von Gott begnadigt. — Wenn man die Tagereise von v. 3 auch nur zu fünf bis sechs Stunden rechnet, so müßte Ninive eine Fläche von hundert Quadratmeilen bedeckt haben: eine märchenhafte Übertreibung. Herodot gibt doch nur den neunten Teil an. Viel stärker ist es noch übertrieben, daß eine solche Stadt den Ruf des fremden Mannes sofort vernimmt. Das größte Wunder aber, größer als das Wunder des Fisches und des Ricinus, ist es, daß die Millionen Menschen dem Nabi aus Juda sogleich glauben und sich flugs bekehren. Selbstverständlich hat der Autor gewußt, welche Einwendungen die Eiferer, die er besänftigen möchte, ihm machen könnten, aber er rechnet darauf, daß solche schalkhafte Behandlung der Sache ihren Grimm eher entwaffnet als ein ernsthafter Angriff in schwerer theologischer Rüstung. Übrigens erlaubt sich der hebräische Text in v. 4 eine recht unglückliche Verbesserung, indem er die ursprüngliche Frist von drei Tagen, die die LXX noch hat, auf vierzig Tage erhöht. Die vierzig Tage sollen natürlich für die Ausbreitung der Unheilsweissagung und ihre Wirkung einen größeren Spielraum schaffen; der weise Mann, der auf dies Mittel verfiel, hat das Märchen zur Geschichte machen wollen, ähnlich wie es der PC in der Genesis mit der Sündflutsage versucht, aber er hat sich nicht überlegt, daß die Niniviten mitsamt Rind und Schaf längst verhungert sind, wenn sich die Gottheit endlich am vierzigsten Tage erweichen läßt, das Unglück vorbeigehen zu lassen — und vor Ablauf der Frist dürften sie Buße und Gebet doch nicht einstellen, weil sie erst nach verstrichenem Termin ihres Lebens sicher waren. Der Erzähler mit seinem unbekümmerten Märchenstil handelt klüger als sein Verbesserer. — V. 7. Das Edikt des Königs mit dem Anfang: „In Ninive. Auf Befinden des Königs usw.“ ahmt den Amtsstil nach; es fehlt nur das Datum. Ninive ist zwar eine Großstadt, aber es treibt sein Vieh auf die Weide wie die jüdische Kleinstadt. Daß auch Rind und Schaf Säcke

tragen und mit aller Macht zu Gott schreien sollen, hat nur eine scheinbare Parallele an der von Herodot (9 24) berichteten Trauer der Rosse um einen gefallenen Helden, jedenfalls kommt eine solche Sitte sonst im AT nicht vor. Die Niniviten denken nicht daran, sich und ihr Vieh durch Auswanderung vor der Katastrophe zu retten, auch deswegen sind die vierzig Tage v. 4 nicht angebracht. — Die zum Teil buchstäbliche Übereinstimmung von 3 9 und 4 2 mit Joel 2 14 13[b] ist nicht unbedingt zu Ungunsten unseres Erzählers zu deuten, da die Echtheit von Joel 2 12—14 (s. d.) nicht über allen Zweifel erhaben ist. — Es ist merkwürdig, daß auch in v. 10 noch האלהים statt יהוה steht, als ob die Sprache des königlichen Edikts noch nachwirke, aber auch 4 7 9 haben wir dieselbe Erscheinung, und die Vergleichung von 4 4 mit 4 9 spricht eher für eine Nachlässigkeit des Abschreibers, der ja ohnehin den Namen Jahwe wohl nicht mehr aussprach.

4 1—11. Jona muß noch einmal zur Vernunft gebracht werden. — Hinter v. 4 ist der Satz: „und er sprach: mit Recht bin ich zornig bis zum Sterben“ ausgefallen, wie v. 9 zeigt. Jahwe antwortet dann auf dies verdrießliche Wort nicht mit weiteren Worten, sondern mit der Tat. Während Jona sich draußen vor der Stadt niederläßt, weil er immer noch meint, irgend etwas muß doch noch mit den Heiden geschehen v. 5 (den Vers zu versetzen hat man nicht den geringsten Grund), „beordert“ Jahwe v. 6 (streiche אלהים) einen Ricinus herbei (וימן absichtlich gerade so wie bei dem Fisch 2 1 und dem Wurm 4 7), um den Jona in die Kur zu nehmen. — In v. 5 fehlt בצל in der LXX; eigentlich könnte, worauf mich ein Zuhörer aufmerksam machte, der ganze Satz von ויעש bis בצל in v. 5[b] mit Vorteil gestrichen werden, da dann erst der Ricinus recht wirksam wird. — In v. 6 streiche ich mit Wellh. u. a. להציל לו מרעתו; die beiden ersten Wörter sind offenbar Variante zu להיות צל und das dritte mag erst zugesetzt sein, als הציל von נצל statt von צלל abgeleitet wurde, kann auch aus על ראשו zurechtgemacht sein. — Das ganze Kapitel ist eine prachtvolle Probe jüdischen Humors, dessen Wert der verringert und dessen Genuß sich der verkümmert, der dabei das Gesicht in ernste theologische Falten legt; der kluge Verfasser führt nicht tiefe religiöse Lehrsätze über Gottes Gnade u. drgl., sondern den gesunden Menschenverstand und das schlichte menschliche Gefühl gegen den Fanatismus jener Juden ins Feld, die verlangen, Gott solle die Frevler „auf der Stelle niederschlagen“ (Hi 40 12), und sich an dem Gedanken der Abschlachtung der Heiden weiden, dagegen sich „bis zum Sterben“ über die scheinbare Gutmütigkeit Gottes ärgern. Die Religion der Geduld

nennt solche Hitzköpfe βοανηργές. Unsers Erzählers schärfstes Wort steht 4 2: Jona muß an dem edelsten Kern der israelitischen Religion Anstoß nehmen und den schönsten Titel seines Gottes diesem zum Vorwurf machen. Aber die Schalkhaftigkeit, mit der der Autor Jonas Verdruß darstellt und dann abfertigt, verhindert, daß die Hitzköpfe sich verletzt fühlen können, und zeigt, daß er selber jene Toleranz besitzt, die er seinen Lesern empfiehlt. Denn Toleranz gegen theologische Gegner ist viel schwerer als gegen Heiden und Türken.

[Abgeschlossen den 20. April 1911.]

שֶׁ in der Mischna.

Von Professor Dr. Karl Albrecht in Oldenburg i./Gr.

Bergsträssers Arbeit über שֶׁ[1] ist abschließend über den Gebrauch dieses Präfixes im AT, das Neuhebräische wird nur gelegentlich in wenigen Beispielen herangezogen; Hirsch Sachs[2], der entsprechend dem Charakter seiner Abhandlung שֶׁ genau hätte behandeln müssen, läßt es ganz aus und bringt auch bei weitem nicht alle Verbindungen mit שֶׁ. Diese Lücke soll im folgenden ausgefüllt, שֶׁ und seine Verbindungen in der Mischna sollen im Zusammenhange aufgeführt und besprochen werden.

Gewisse Demonstrativa, im Neuhebräischen vor allen שֶׁ, werden durch Verschiebung im etymologischen Gefühl zum Nebensatze gezogen und entwickeln sich dadurch zu Relativen und Konjunktionen[3]; somit haben wir über שֶׁ als Relativum und über שֶׁ als Konjunktion zu handeln.

I. שֶׁ als Relativum.

1) Da שֶׁ nicht ein Relativum in unserm Sinne, sondern nur Satzartikel und im selben Kasus zu denken ist, wie das Wort, auf welches es sich bezieht, vernotwendigt sich die Herstellung der Beziehung des Relativsatzes auf das Wort des Hauptsatzes durch ein pronominales, präpositionelles oder adverbiales Element.

Der Nominativ des Relativums scheint klargestellt zu sein in Fällen wie Bĕrākōt 6 3 כָּל־שֶׁהוּא מִין קְלָלָה alles, was eine Art von Fluch ist, 'Ăbōdā zārā 5 8 Sukkā 3 6 כָּל־שֶׁהוּא alles, was es ist = wie wenig es auch sei, 'Ābōt 2 1 כָּל־שֶׁהִיא תִּפְאֶרֶת alles, was ein Schmuck ist, 'Ăbōdā zārā 5 9 כָּל־שֶׁהֵן usw. Aber es läßt sich kaum die Vermutung von der Hand weisen, daß הוּא, הִיא, הֵן hier gar nichts mit dem Relativum zu tun haben, sondern die Kopula sind[4]. Hierfür spricht, daß ebensooft beim Nomina-

---

[1] ZAW 1909 (XXIX) S. 40ff. [2] Die Partikeln der Mischna. Berlin 1897.

[3] Brockelmann, Grundriß § 109; Bergsträsser S. 49. Daß שֶׁ nur jung- bezw. neuhebräisch ist, ist von Bergsträsser überzeugend nachgewiesen S. 41ff., noch Brockelmann a. a. O. will es Nordisrael zuweisen und so auch alle Älteren.

[4] Vgl. meine Ausführungen ZAW 1888 (VIII) S. 250ff.

tiv jedes pronominale Element fehlt, z. B. Kil'ajim 4 5 שֶׁבַּכֶּרֶם die im Weinberge sind, Šĕbū'ōt 6 6 דָּבָר שֶׁבַּמִּדָּה eine Sache, die im Maße ist usw., und daß sich diese Nominativbezeichnung nie im Verbalsatze findet.

Häufig tritt der scheinbare Nominativ des Relativpronomens in Verbindung mit לְ, um das Zeitwort „gehören, angehören" auszudrücken, z. B. 'Ăbōdā zārā 2 3 אֵלּוּ דְבָרִים שֶׁלַּגּוֹיִם diese Gegenstände, die den Heiden gehören = diese Gegenstände der Heiden. Hieraus entwickelt sich dann weiter ein eigenes Wort שֶׁל, das nur zur Umschreibung des Genitivs dient, ohne daß man in jedem Falle mit Bestimmtheit sagen kann, ob שֶׁל wie in dem obigen Beispiele mit dem folgenden Worte zusammenzuschreiben ist: Bābā ḳammā 4 4 שׁוֹר שֶׁל פִּקֵּחַ, שׁוֹר שֶׁל חֵרֵשׁ der Ochse eines Hörenden, der Ochse eines Taubstummen, Ḳiddūšīm 2 2 כּוֹס זֶה שֶׁל יַיִן dieser Becher Weins, 'Ābōt 3 10b שֵׁנָה שֶׁל שַׁחֲרִית וְיַיִן שֶׁל צָהֳרַיִם וְשִׂיחַת הַיְלָדִים וִישִׁיבַת בָּתֵּי כְנֵסִיּוֹת שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם Morgenschlaf und Mittagswein und Geschwätz der Kinder und das Sitzen in den Synagogen der Gesetzesunkundigen bringt den Menschen aus der Welt, und sehr oft.

Weiter wird שֶׁל dann verwandt im Sinne von „derjenige, welcher jemandem gehört" usw. = „der des", „die des", „das des" ohne ein vorhergehendes regierendes Hauptwort, z. B. Bābā ḳammā 4 4 וְשֶׁל חֵרֵשׁ und der eines Taubstummen, Mĕnāchōt 4 1 וְשֶׁל רֹאשׁ אֵינָהּ מְעַכֶּבֶת אֶת שֶׁל יָד und die des Hauptes verhindert nicht die der Hand, Pēā 4 10 הוּא שֶׁל בַּעַל er ist das des Herrn, gehört dem Herrn, Šĕḳālīm 3 3 שֶׁל בֵּית רַבָּן גַּמְלִיאֵל die des = die Angehörigen des Hauses des R. Gamlīēl, Bābā batrā 1 1 הָאֲבָנִים שֶׁל שְׁנֵיהֶם die Steine sind die beider, gehören ihnen beiden, Šabbāt 6 5 מִשֶּׁל בְּהֵמָה von dem des Viehes, ibid. 21 2 עַל שֶׁל עוֹר auf dem des Leders, von Leder, und sehr oft. Hierher gehört auch Sanhedrīn 1 6 סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה הָיְתָה שֶׁל שִׁבְעִים וְאֶחָד das große Sanhedrīn ist dasjenige gewesen, das aus 71 bestand = das große Sanhedrīn bestand aus 71 Mitgliedern.

Da nun in der Mischna häufig vor einem Substantivum mit Präposition, vorwärtsweisend, dieselbe Präposition mit dem Pronomen suffixum steht z. B. 'Ābōt 2 3 לוֹ לָאָדָם ihm, dem Menschen = dem Menschen, Jōmā 6 8 לוֹ לְכֹהֵן גָּדוֹל ihm, dem Hohenpriester = dem Hohenpriester, Jōmā 3 3 und oft בּוֹ בַיּוֹם an ihm, dem Tage = an demselben Tage, Bĕrākōt 5 5 אָמְרוּ עָלָיו עַל ר' חֲנִינָה בֶּן דּוֹסָה man sagte über R. Chănīnā ben Dōsā, Gittīn 8 8 שֶׁלֹּא כֹל הֵימֶנּוּ מִן הָרִאשׁוֹן denn nicht alles hängt ab von dem ersten[1],

---

[1] הֵימֶנּוּ fehlt allerdings im Codex Cambridge ed. Lowe.

so übertrug sich dieser Gebrauch auch auf das eben besprochene scheinbare Status constructus-Verhältnis, so daß wir nun bei dem regierenden Worte ein überflüssiges Suffix haben, z. B. 'Ābōt 1 12 מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַהֲרֹן von seinen, nämlich Aarons Schülern = von den Schülern Aarons, 'Ābōdā zārā 4 7 יְדֵי עוֹבְדֵיהֶן שֶׁל אֵלּוּ die Hände der Verehrer dieser, Bābā ḳammā 3 5 כַּדּוֹ שֶׁל זֶה בְּקוֹרָתוֹ שֶׁל זֶה das Faß des einen durch den Balken des andern, ibid. 5 3 כַּלְבּוֹ שֶׁל בַּעַל הַבַּיִת der Hund des Hausherrn, Mĕnāchōt 9 6 חַטָּאתוֹ שֶׁל מְצוֹרָע das Sündopfer eines Aussätzigen, und sehr oft. Häufiger als diese Umschreibungen ist allerdings der gewöhnliche Status constructus in biblischer Art; eine Regel über die Verwendung der verschiedenen Formen läßt sich nicht aufstellen. Sicher unrichtig ist die Bemerkung J. LEVYS in seiner Besprechung des GEIGERschen Lehrbuches (Literbl. d. Or. 1848 c. 813), und auch die sorgfältigen Untersuchungen M. H. SEGALS[1] müssen soviel Ausnahmen zulassen (S. 726 There are, however, some exceptions. S. 727 There are, of course, numerous exceptions to this rule), daß willkürliche Verwendung einleuchtender erscheint.

Und noch nach einer andern Richtung hin findet eine Weiterentwicklung statt: שֶׁל mit Suffix wird ein richtiges Possessivpronomen, z. B. substantivisch 'Ābōt 5 10 שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ das meinige ist das meinige, und das deinige ist das deinige, ibid. 4 22 הַכֹּל שֶׁלּוֹ alles ist das seinige, Nāzīr 4 1 מֵפֵר אֶת שֶׁלָּהּ וְשֶׁלּוֹ קַיָּם er zerbricht das ihrige (Gelübde), und das seinige bleibt bestehn, Bābā mĕṣīʿā 1 5 אֵלּוּ שֶׁלָּהֶן diese sind die ihrigen, Tĕrūmōt 9 2 אֶת שֶׁלָּהֶם das ihrige, Pēā 5 5 בְּשֶׁלּוֹ in dem seinigen usw.

Für den adjektivischen Gebrauch dieses Possessivpronomens hat wieder M. H. SEGAL genaue Regeln aufgestellt[2]. Nach ihm steht es aus grammatischen Gründen 1) bei Verbindungen, die stehende Ausdrücke bilden und untrennbar sind z. B. Jōmā 8 6 חֲצַר הַכָּבֵד שֶׁלּוֹ sein Lebernetz, 2) bei mehreren regierenden Wörtern z. B. 'Ābōdā zārā 2 6 הַפַּת וְהַשֶּׁמֶן שֶׁלָּהֶן ihr Brot und ihr Öl, 3) bei undeklinabeln Wörtern, besonders Fremdwörtern z. B. Kēlīm 16 7 קַמְרוֹן שֶׁלָּהּ ihr Deckel; aus stilistischen Gründen 1) bei Hauptwörtern, die einen abgeleiteten bildlichen Sinn haben z. B. Jĕbāmōt 8 2 הַבֵּיצִים שֶׁלּוֹ seine Hoden, 2) zur Hervorhebung z. B. Tĕrūmōt 10 12 אֲפִלּוּ הַחֶלְמוֹן שֶׁלָּהּ selbst ihr Eidotter.

Aber diese Regeln erleiden doch auch wieder zahlreiche Ausnahmen z. B. Sanhedrīn 2 5 אֵין רוֹכְבִין עַל סוּסוֹ וגו׳ nicht reitet man auf seinem Rosse usw., ibid. 3 2 בְּחַיֵּי רֹאשְׁךָ bei deinem Haupte usw., und anderseits

[1] Mišnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic (The Jewish Quarterly Review (XX) 1908, S. 647 ff.). [2] A. a. O. S. 732 f.

ʿĂbōdā zārā 2 3 הַקֶּרַע שֶׁלּוֹ sein Riß, Šebūʿōt 5 1 שְׁבִיעִית שֶׁלָּהֶן ihr siebentes Jahr usw.

Das Genitivverhältnis ist natürlich stets bezeichnet Zĕbāchīm 4 4 כָּל־שֶׁאֵינוֹ alles, was nicht ist, 4 5 בְּדָבָר שֶׁדַּרְכָּן לֶאֱכוֹל über etwas, dessen Weise ist zu essen = das man gewöhnlich ißt, 8 12 חַטָּאת שֶׁקִּבֵּל דָּמָהּ ein Sündopfer, dessen Blut man aufgefangen hat.

Beim Akkusativ ist das Beziehungswort stets weggelassen, z. B. Maʿaśrōt 2 6 שֶׁאָבוֹר לִי die ich mir aussuchen will, ʾĀbōt 2 1 שֶׁיָּבוֹר לוֹ הָאָדָם den sich der Mensch aussucht, Šĕbūʿōt 8 4 שׁוֹרִי שֶׁגָּנַבְתָּ mein Ochse, den du gestohlen hast.

Die Herstellung der Beziehung durch präpositionelle oder adverbielle Elemente unterscheidet sich in nichts vom biblischen Gebrauche bei אֲשֶׁר und שֶׁ, und es genügt daher die Anführung einiger Beispiele: Bĕrākōt 9 1 מָקוֹם שֶׁנֶּעֶקְרָה מִמֶּנּוּ, ibid. מָקוֹם שֶׁנַּעֲשׂוּ בוֹ, Šabbāt 17 8 הַכֵּלִים שֶׁיֵּשׁ לָהֶן בֵּית אֲחִיזָה die Gefäße, denen ein Henkel ist, Šĕbūʿōt 6 5 דְּבָרִים שֶׁאֵין נִשְׁבָּעִין עֲלֵיהֶם Dinge, über die man nicht schwört, Kilʾajim 5 8 שֶׁכְּמוֹתוֹ, Pēā 5 1 שֶׁ . . . תַּחְתָּיו, Šĕbūʿōt 6 7 מִי שֶׁהַפִּקָּדוֹן אֶצְלוֹ derjenige, bei dem das Verwahrgut war, Kilʾajim 4 5 שֶׁיְּהוּ שָׁם wo sie sind. Über die Fälle, in denen das Adverb weggelassen ist, der Relativsatz also ohne Beziehungswort ist, siehe unter II. שֶׁ als Konjunktion.

Wenn wir nun vor dem Relativum auch noch Präpositionen finden, so müssen wir bedenken, daß שֶׁ eigentlich ein Demonstrativum ist, dem sich eine appositionelle Bestimmung in der Form eines selbständigen Satzes anschließt vgl. S. 205, es ist hier gleichsam aus seiner Erstarrung erwacht. Alleinstehend findet sich שֶׁ im Sinne von „derjenige, welcher" jedoch nicht, abgesehen von den oben unter שֶׁל angeführten Fällen. Beispiele: Mĕgillā 3 4 לְשֶׁעָבַר an dem (Sabbat), welcher vorübergegangen ist, Bēṣā 4 6 מִשֶּׁלְּפָנָיו von dem, was vor ihm ist, Šĕbūʿōt 1 4 עַל־שֶׁאֵין für das, was nicht, Tĕrūmōt 1 1 הַתּוֹרֵם אֶת שֶׁאֵינוֹ שֶׁלּוֹ der als Hebe absondert das, was nicht ihm gehört.

Da אֶת schon im AT häufig nur zur Hervorhebung eines Nomens dient, also auch vor dem Nominative steht (vgl. vor allem Kropat, Die Syntax des Autors der Chronik, 1909, S. 2f.), so nimmt es nicht wunder, daß in der Mischna dieser Gebrauch noch weiter fortgeschritten ist: אוֹתוֹ, אוֹתָהּ, אוֹתָן sind geradezu zu einem neuen Pronomen im Sinne von „derselbe, eben jener" geworden, und אֶת substantiviert einen im Nominativ stehenden Relativsatz, z. B. ʿĂbōdā zārā 4 1 אֶת שֶׁהוּא נִרְאֶה עִמּוֹ אָסוּר וְאֶת שֶׁאֵינוֹ נִרְאֶה עִמּוֹ מֻתָּר das, was mit ihm zusammengehörig erscheint, ist verboten; aber das, was nicht mit ihm zusammengehörig erscheint, ist

erlaubt, Bĕrākōt 3 1 אֶת שֶׁלִּפְנֵי הַמִּטָּה וְאֶת שֶׁלְּאַחַר הַמִּטָּה אֶת שֶׁלַּמִּטָּה צֹרֶךְ בָּהֶן פְּטוּרִין diejenigen, die vor der Bahre sind, und diejenigen, die hinter der Bahre sind, — und zwar diejenigen, deren man für die Bahre bedarf, sind frei, Pēā 6 4 ʿĒrūbīn 8 11 Šĕḳālīm 8 7 und öfter.

Schon in biblischer, besonders späterer Sprache findet sich מִי אֲשֶׁר im Sinne von „wer der ist, der" = wer auch immer, wer nur und im Ḳohelet מַה־שֶּׁ = was auch immer, was nur (EWALD § 331 b. 2). In der Mischna ist diese Wortzusammenstellung מִי שֶׁ, מַה שֶׁ, in der מִי und מַה ihre Fragkraft völlig verloren haben, ganz gewöhnlich: Bĕrākōt 8 7 מִי שֶׁאָכַל וְשָׁכַח Wer gegessen und vergessen hat, Bābā batrā 8 7 לְכָל מִי שֶׁיִּרְצֶה Allen, die er will, ibid. 6 7 מִי שֶׁהָיְתָה דֶּרֶךְ . . . בְּתוֹךְ שָׂדֵהוּ Derjenige, durch dessen Feld ein Weg ist, ibid. 6 6 מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ גִּנָּה derjenige, dem ein Garten ist, Bābā mĕṣīʿā 3 1 לְמִי מְשַׁלֵּם לְמִי שֶׁהַפִּקָּדוֹן אֶצְלוֹ Wem bezahlt er? Demjenigen, bei dem das Gut gewesen ist, ʾĀbōt 5 7 בִּפְנֵי מִי שֶׁגָּדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחָכְמָה in Gegenwart dessen, der größer als er in der Weisheit ist, ʿĂbōdā zārā 3 5 מַה שֶּׁעֲלֵיהֶם אָסוּר was auf ihnen ist, ist verboten, Bābā batrā 6 7 מַה שֶּׁנָּתַן נָתַן das, was er gegeben hat, hat er gegeben, ibid. 5 1 כָּל מַה שֶּׁבְּתוֹכָהּ alles, was darin ist, ʾĀbōt 5 7 עַל מַה שֶּׁלֹּא שָׁמַע über das, was er nicht gehört hat.

מִי steht nie allein als Relativum, wohl aber מַה z. B. Mōʿēd ḳāṭān 2 4 שֶׁאֵין לוֹ מַה יֹּאכַל der nicht hat, was er ißt. Fälle dagegen, wie Mĕnāchōt 9 1 עִשָּׂרוֹן מֶה הָיָה מְשַׁמֵּשׁ sind zu übersetzen: Ein Zehntel, wozu dient es? vgl. ibid. 9 2 3.

II. שֶׁ als Konjunktion.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß nach שֶׁ häufig das die Beziehung herstellende Wort fehlt; das geschieht nun auch da, wo wir ein Adverb erwarten z. B. Dammaj 6 7 בְּכָל מָקוֹם שֶׁהוּא an jedem Orte, wo er ist, Bēṣā 5 3 אֵלּוּ כַּמָּקוֹם שֶׁהוֹלְכִין diese sind entsprechend dem Orte, wohin sie gehn, Bĕrākōt 2 5 בַּלַּיְלָה שֶׁ in der Nacht, in der, Bābā mĕṣīʿā 8 2 בַּשָּׁעָה שֶׁ in der Stunde, in der und so oft. In diesen Fällen war für שֶׁ der Übergang zur Konjunktion gegeben; denn das Sprachgefühl mußte schließlich שֶׁ als ein ganz bedeutungsloses Wort ansehen, nur dazu bestimmt, anzuzeigen, daß irgendeine Beziehung zwischen zwei Sätzen bestehe. Und so ist es auch wirklich, שֶׁ dient in der Mischna dazu, um alle möglichen Abhängigkeitsverhältnisse darzustellen.

Diese Abhängigkeitsverhältnisse sind zum Teil schon von CARL SIEGFRIED behandelt in seinen „Beiträgen zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen" (Semitic Studies in Memory of Rev.

Dr. A. Kohut edited by G. A. KOHUT, Berlin 1897, S. 543ff.); im folgenden sollen SIEGFRIEDS fragmentarische Aufstellungen (S. 543 Anm. 1), denen ich mich nur im allgemeinen anschließe, ergänzt und hin und wieder berichtigt werden.

1) Die einfachste Unterordnung ist die des Objektsatzes, in dem das Objekt des Hauptsatzes durch einen besondern Satz dargestellt wird. Er wird eingeleitet durch שֶׁ, das bei vergangenen Tatsachen mit dem Perfekt, bei gleichzeitigen und bevorstehenden mit dem Imperfekt verbunden wird, Beispiele bei SIEGFRIED S. 543. Im letztern Falle kann auf שֶׁ auch ein Nominalsatz folgen, z. B. 'Ābōt 4 22 וּלְהִוָּדַע שֶׁהוּא אֵל הוּא הַיּוֹצֵר und damit bekannt wird, daß er Gott ist usw., Rōš ha-Šānā 2 3 עַד שֶׁהוּא רוֹאֶה אֶת חֲבֵרוֹ שֶׁהוּא עוֹשֶׂה כֵּן bis er seinen Gefährten sieht, daß er ebenso tut, Dammaj 6 11 אִם יָדוּעַ שֶׁיֵּשׁ לוֹ שָׂדֶה wenn es bekannt ist, daß er ein Feld hat, wo natürlich nicht mit SIEGFRIED von einer Ellipse des Verbs zu reden ist[1].

Hierher gehören auch die verschiedenen Verbindungen mit מַעֲשֶׂה Vorkommnis. מַעֲשֶׂה שֶׁ Vorkommnis, daß = einst, z. B. Sanhedrīn 5 2 מַעֲשֶׂה שֶׁבָּדַק בֶּן זַכַּי Einst prüfte Ben Zakkaj, Pēā 2 6 Giṭṭīn 1 5 Mĕnāchōt 10 2 usw.

הָיָה מַעֲשֶׂה שֶׁ Vorkommnis ist gewesen, daß = einst, z. B. Sukkā 2 7 הָיָה מַעֲשֶׂה שֶׁהֵבִיאוּ Einst brachten sie.

מַעֲשֶׂה בְּ' שֶׁ Vorkommnis mit, daß = einst z. B. 'Ābōdā zārā 3 7 מַעֲשֶׂה בְּצִידוֹן בְּאִילָן שֶׁהָיוּ עוֹבְדִין אוֹתוֹ Einst verehrten sie in Ṣīdōn einen Baum, 'Ērūbīn 6 2 8 7 Pĕsāchīm 7 2 Šĕḳālīm 6 2 und sehr oft.

Für שֶׁ tritt auch häufig וְ ein: מַעֲשֶׂה וְ Challā 2 5 Sukkā 2 5 Bēṣā 3 5 מַעֲשֶׂה הָיָה וְ 'Ērūbīn 4 4 Nĕdārīm 9 8 Nāzīr 1 6 מַעֲשֶׂה בְּ' וְ Ḳiddūšīn 2 7 'Ēdujjōt 5 6.

Weiter ist hier zu erwähnen שֶׁ zur Einführung der direkten Rede = ὅτι: Nĕdārīm 2 1 שְׁבוּעָה שֶׁאֵינִי יָשֵׁן שֶׁאֵינִי מְדַבֵּר Ein Schwur: Nicht will ich schlafen, nicht will ich sprechen, ibid. 2 2 שְׁבוּעָה לֹא אוֹכַל לָךְ שְׁבוּעָה שֶׁאוֹכַל לָךְ Ein Schwur: Ich werde von dem deinigen nicht essen, ein Schwur: Ich werde von dem deinigen essen, Mĕnāchōt 2 1 אָמַר לָהֶן שֶׁהַזֶּבַח דָּמוֹ Er sagte zu ihnen: Das Opfer, sein Blut; 'Ēdujjōt 6 1 Šĕbū'ōt 3 1 und öfter.

Von hier aus ist nur ein Schritt zur völligen Bedeutungslosigkeit des שֶׁ, es steht einfach zur Weiterführung besonders nach אוֹ und vor לֹא: Bābā batrā 5 8 הֻקְרוּ אוֹ שֶׁהֻזְלוּ sie sind teurer oder billiger geworden,

---

[1] Vgl. meine Ausführungen ZAW (VIII) 1888, S. 250.

Tĕrūmōt 8 2 אוֹ שֶׁטָּעַם oder man schmeckt, Šabbāt 1 1 Sukkā 1 4 und sehr oft. Jĕbāmōt 13 1 בְּבֵית דִּין וְשֶׁלֹּא בְבֵית דִּין im Gerichtshause und nicht im Gerichtshause, ibid. בְּפָנָיו וְשֶׁלֹּא בְפָנָיו in seiner Gegenwart und nicht in seiner Gegenwart, Šĕbūʿōt 5 1 und oft. Pĕsāchīm 4 1 נָהֲגוּ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת sie pflegen nicht zu tun, Pĕsāchīm 4 4 נָהֲגוּ לֶאֱכֹל und gleich hinterher נָהֲגוּ שֶׁלֹּא לֶאֱכֹל; einmal vor אִם Zĕbāchīm 4 2 כָּל הַנִּתָּנִין עַל הַמִּזְבֵּחַ הַפְּנִימִי שֶׁאִם חִסֵּר Alle Opfer auf dem innern Altar, wenn man hat mangeln lassen usw.

Aus den Objektssätzen haben sich dann die folgenden Abhängigkeitsverhältnisse entwickelt.

2) Vergleichungssätze. In Betracht kommen die Verbindungen כְּשֵׁם שֶׁ im Vordersatze, wie, eigentlich: wie die Sache sich verhält, daß, וְכֵן, כֵּן, כָּךְ im Nachsatze = so; bisweilen auch mit Weglassung der Nachsatzpartikel, Beispiele bei SIEGFRIED S. 544, SACHS S. 48 § 107.

Ferner im Vordersatze כְּדֶרֶךְ שֶׁ wie, eigentlich: gemäß der Art und Weise, daß, im Nachsatze כָּךְ z. B. Šĕbīʿīt 3 10, mit Weglassung der Nachsatzpartikel Šĕbīʿīt 4 1.

Ferner im Vordersatze כְּעִנְיָן שֶׁ wie, eigentlich: wie die Sache sich verhält, daß, im Nachsatze כָּךְ so, z. B. Bĕrākōt 7 3 כְּעִנְיָן שֶׁהוּא מְבָרֵךְ כָּךְ עוֹנִין wie er segnet, so antwortet man. Einfache Vergleiche werden eingeleitet durch כְּמָה שֶׁ, כְּמוֹ שֶׁ, כְּמוֹת שֶׁ, Beispiele bei SIEGFRIED S. 544, SACHS S. 23 § 42.

3) Gegensätze werden eingeleitet durch אֶלָּא, das aus אִן־לָא entstanden ursprünglich „wenn nicht“ bedeutet und dann für unser „außer, vielmehr, aber, sondern“ steht. Oft wird es mit שֶׁ verbunden = aber daß, indessen daß, während. Beispiele bei SIEGFRIED S. 545 unter No. 3 und S. 546 unter No. 5.

עַל־אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁ über eines wie viel und wieviel, daß = um wieviel mehr z. B. 'Ābōt 6 3 עַל־אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁצָּרִיךְ לִנְהוֹג בּוֹ כָבוֹד um wieviel mehr ist es nötig, ihm Ehre zu erweisen, Makkōt 1 7. Bisweilen steht im Vordersatze מָה אִם wie? wenn = wenn schon z. B. Makkōt 3 15 מָה אִם הָעוֹבֵר עֲבֵרָה אַחַת נַפְשׁוֹ נִטֶּלֶת עָלֶיהָ הָעוֹשֶׂה מִצְוָה אַחַת עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁתִּנָּתֵן לוֹ נַפְשׁוֹ Wenn schon jemandem, der eine Sünde begeht, deswegen sein Leben genommen wird, um wieviel mehr wird dann dem, der ein Gebot ausübt, sein Leben geschenkt!

4) In Bedingungssätzen dient שֶׁ = „in dem Falle, daß“ = „wenn“ bisweilen zur Einführung; es folgt das Perfektum z. B. Chullīn 4 6 וְכֵן שֶׁנִּטַּל צוֹמֶת גִּידִין und ebenso, wenn die Verbindung der Sehnen weggenommen ist (andere Beispiele bei SIEGFRIED S. 548) oder ein Nominalsatz z. B. Nāzīr 5 5 ich will Nazir sein, wenn dies N. N. ist שֶׁזֶּה פְּלוֹנִי, daselbst

mehrere ähnliche Beispiele. שֶׁאֵין wenn nicht Šabbāt 10 6 ʿĀbōdā zārā 5 6, auch mit בְּ verbunden בְּשֶׁאֵינוֹ in dem Falle, daß er nicht, wenn er nicht Tĕrūmōt 4 9 11; שֶׁלֹּא wenn nicht ʿAbōdā zārā 3 10, ebenfalls mit בְּ Tĕrūmōt 3 4 בְּשֶׁלֹּא in dem Falle, daß nicht, wenn nicht.

Bei Bedingungen, deren Verwirklichung in der Zeit erwartet wird, steht כְּשֶׁ mit dem Perfekt oder Imperfekt im Vorder- und Nachsatze oder לִכְשֶׁ mit dem Imperfekt im Vorder- und Nachsatze = sobald als, wenn, vgl. auch Zeitsätze. Beispiele bei SIEGFRIED S. 549f.

Auch wenn, selbst wenn wird ausgedrückt durch אַף כְּשֶׁ z. B. Nāzīr 2 1 אַף כְּשֶׁאָמְרוּ בֵית שַׁמַּי לֹא אָמְרוּ Auch wenn das Haus Šammaj es gesagt hat, so hat es doch nicht gesagt.

5) Disjunktive Sätze werden eingeleitet durch zweimaliges אֶחָד שֶׁ es ist ein und dasselbe, daß, בֵּין שֶׁ es ist eine Unterscheidung, daß, פְּעָמִים שֶׁ es gibt Fälle, daß. Beispiele Maʿăśēr šēnī 5 7 אֶחָד שֶׁהֵן כֶּסֶף וְאֶחָד שֶׁהֵן פֵּירוֹת sei es, daß sie in Silber, sei es, daß sie in Früchten bestehn; Rōš ha-Šānā 1 5 בֵּין שֶׁנִּרְאָה בַעֲלִיל בֵּין שֶׁלֹּא נִרְאָה בַעֲלִיל sei es, daß er deutlich gesehen ist, sei es, daß er nicht deutlich gesehen ist; Bikkūrīm 4 5 פְּעָמִים שֶׁהוּא אִישׁ פְּעָמִים שֶׁהוּא אִשָּׁה bald ist er ein Mann, bald ist er eine Frau.

In allen Fällen kann auch שֶׁ fehlen und zwar ganz, z. B. ʾĀbōt 4 4[b] אֶחָד שׁוֹגֵג וְאֶחָד מֵזִיד sei es, daß er irrt, sei es, daß er frevelhaft handelt; Šabbāt 3 2 בֵּין מִתּוֹכוֹ בֵּין מֵעַל גַּבָּיו sei es von seinem Innern, sei es von seiner Oberfläche; Bābā batrā 5 2 פְּעָמִים מְכוּרִין וּפְעָמִים אֵינָן מְכוּרִין bald gelten sie für verkauft, bald nicht, oder שֶׁ steht nur beim zweiten Worte, z. B. Šabbāt 2 1 אֶחָד מְבֻשָּׁל וְאֶחָד שֶׁאֵינוֹ מְבֻשָּׁל sei es gekocht, sei es nicht gekocht; Bēṣā 1 10 בֵּין תְּפוּרִים בֵּין שֶׁאֵינָם תְּפוּרִים sei es, daß sie genäht sind, sei es, daß sie nicht genäht sind.

6) Folgesätze werden eingeleitet durch כְּדֵי שֶׁ „so daß", כְּדֵי שֶׁלֹּא „so daß nicht" mit dem Imperfekt. Beispiele bei SIEGFRIED S. 551.

7) Begründungssätze werden eingeleitet durch שֶׁ denn, weil, שֶׁלֹּא denn nicht, weil nicht, Beispiele SIEGFRIED S. 550, שֶׁאֵין denn nicht, bei folgendem Nominalsatze, z. B. ʾĀbōt 2 1 שֶׁאֵין אַתָּה יוֹדֵעַ denn nicht kennst du, ibid. 2 3 12 und öfter.

לֹא שֶׁ nicht als ob, z. B. Rōš ha-Šānā 2 6 לֹא שֶׁצְּרִיכִין לָהֶם nicht als ob sie ihrer nötig hätten.

לֹא מִפְּנֵי שֶׁאֵין nicht als ob nicht, z. B. Jōmā 7 2 לֹא מִפְּנֵי שֶׁאֵינוֹ רַשַּׁאי nicht als ob es ihm nicht erlaubt sei.

Sonst werden im Sinne von „weil, weil nicht" noch verwandt מִפְּנֵי שֶׁ, מִפְּנֵי שֶׁלֹּא, עַל שֶׁ, לְפִי שֶׁ, עַל שׁוּם שֶׁ, מִשּׁוּם שֶׁ, בִּשְׁבִיל שֶׁ, Beispiele SIEGFRIED S. 350f.

8) Absichtssätze. Fü. sie bringt SIEGFRIED das Material fast vollständig, es mögen daher hier nur der Übersicht halber die in Betracht kommenden Konjunktionen angeführt werden.

„Damit, um zu" und ihre Verneinung werden gegeben durch שֶׁ, שֶׁלֹּא, כְּדֵי שֶׁלֹּא לְ, כְּדֵי לְ, שֶׁלֹּא לְ, לְ, בִּשְׁבִיל שֶׁלֹּא, בִּשְׁבִיל שֶׁ, כְּדֵי שֶׁלֹּא, כְּדֵי שֶׁ, שֶׁמָּא, die letzten vier mit dem Infinitiv, vgl. SIEGFRIED S. 552f. 544 547.

„Nur daß, unter der Bedingung, daß" heißen בִּלְבַד שֶׁ, בִּלְבַד שֶׁלֹּא, בְּחָזָקַת שֶׁ, עַל מְנָת שֶׁ SIEGFRIED S. 546f. und bei SIEGFRIHD nicht aufgeführt עַל מְנָת ohne שֶׁ z. B. Pēā 6 11 עַל מְנָת מַה שֶּׁאֲנִי שׁוֹכֵחַ אֲנִי אֶטֹּל unter der Bedingung, daß ich das, was ich vergesse, zurückholen kann, und עַל תְּנַאי z. B. Mĕgillā 3 2 Ein Versammlungshaus darf man nicht verkaufen, als unter der Bedingung, daß man, wenn man will, es wieder kaufen dürfe (אֶלָּא עַל תְּנַאי אַמָּתַי שֶׁיִּרְצוּ יַחֲזִירוּהוּ).

9) Konzessivsätze haben bisweilen an ihrer Spitze das einfache שֶׁ im Sinne von „obgleich, trotzdem, dennoch" z. B. Kil'ajim 4 8 שֶׁאִלּוּ מִתְּחִלָּה נְטָעָן הָיָה מֻתָּר בִּשְׁמוֹנֶה אַמּוֹת obgleich, wenn man sie anfangs so gepflanzt hätte, es bei acht Ellen schon erlaubt gewesen wäre; Bābā mĕṣī'ā 3 1 שֶׁהֲרֵי אָמְרוּ obgleich sie gesagt haben. Die gewöhnlichste Konjunktion ist jedoch אַף עַל פִּי שֶׁ Beispiele SIEGFRIED S. 547, SACHS S. 47 § 103, negiert wird sie durch לֹא und אֵין z. B. 'Ābōdā zārā 4 5 פְּחָסָהּ אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא חִסְּרָהּ בִּטְּלָהּ Hat er ihn zusammengedrückt, obgleich er nichts von ihm genommen hat, so hat er ihn nichtig gemacht; Bābā batrā 10 3 אַף עַל פִּי שֶׁאֵין אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ obgleich seine Frau nicht bei ihm ist.

שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁ „auch wenn, selbst wenn", Ma'ăsēr 5 8 שֶׁאַף עַל פִּי שֶׁאֲבִיהֶן תְּרוּמָה הֲרֵי אֵלּוּ יֵאָכְלוּ Selbst wenn ihr ursprünglicher Same Hebe gewesen wäre, dürfen diese gegessen werden.

Für שֶׁ kann auch כֵּן eintreten, z. B. Bikkūrīm 3 1 אַף עַל פִּי כֵּן חוֹזֵר וְקוֹרֵא אוֹתָם בִּכּוּרִים מֵאַחַר שֶׁיִּתָּלְשׁוּ מִן הַקַּרְקַע Dennoch muß er sie nachher nochmals als Erstlinge benennen, zurzeit, wenn sie vom Boden abgepflückt werden; Šĕḳālīm 2 4 אַף עַל פִּי כֵן יַד כֻּלָּן שָׁוָה Dennoch war die Leistung von ihnen allen gleich.

לִכְשֶׁ wenn nur, für den Fall, daß: Jĕbāmōt 16 7 לִכְשֶׁתְּהֵא פֻּנְדְּקִית נֶאֱמֶנֶת wenn nur die Wirtin beglaubigt wäre; Kĕtūbōt 12 1 לִכְשֶׁתָּבוֹא für den Fall, daß sie kommt.

10) Temporalsätze. Der Anfangspunkt einer Handlung wird bezeichnet durch מִשָּׁעָה שֶׁ, verkürzt מִשֶּׁ „von dem Augenblicke an, in dem = seitdem", und zwar steht nach diesen Partikeln das Perfekt, wenn der Anfang der Handlung in der Vergangenheit liegt, das Imperfekt oder ein Nominalsatz, wenn er in der Zukunft liegt: 'Orlā 1 5 מוֹנֶה מִשָּׁעָה

שֶׁנִּפְסְקָה man zählt von dem Augenblicke an, wo er abgerissen ist; Bĕrākōt 1 1 מֵאֵימָתַי קוֹרִין אֶת שְׁמַע בְּעַרְבִית מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִים Von wann an sagt man das Šĕma' am Abend? Von dem Augenblicke an, wo die Priester hineingehn; 'Ābōdā zārā 5 7 מִשֶּׁנִּכְנְסָה לִרְשׁוּתָן אָסוּר seitdem es in ihr Gewahrsam gekommen ist, ist es verboten; ibid. 1 8 מוֹכֵר הוּא מִשֶּׁיְּקַצֵּץ er kann es verkaufen von dem Augenblicke an, wo er es abgehauen haben wird.

Bei Gleichzeitigkeit der Handlungen in der Vergangenheit steht das Perfektum, in der Dauer oder Wiederholung das Imperfektum oder ein Nominalsatz. Als Partikeln werden verwandt im Sinne von „so lange als, so lange noch“

כָּל זְמַן שֶׁ z. B. Šĕbī'īt 2 1 עַד אֵימָתַי חוֹרְשִׁין בִּשְׂדֵה הַלָּבָן עֶרֶב שְׁבִיעִית עַד שֶׁתִּכְלֶה הַלֵּיחָה כָּל זְמַן שֶׁבְּנֵי אָדָם חוֹרְשִׁין Bis wie lange darf man im sechsten Jahre ein weißes Feld beackern? Bis die Feuchtigkeit aufhört, so lange, als die Leute graben; ibid. 2 3 כָּל זְמַן שֶׁאֲנִי רַשַּׁאי בַּעֲבוֹדַת הָאִילָן רַשַּׁאי אֲנִי בְּפִסּוּלוֹ So lange wie ich das Feld um den Baum bestellen darf, darf ich ihn ausbessern; ibid. 9 4 רַבִּי יְהוּדָה מַתִּיר כָּל זְמַן שֶׁבִּכְּרוּ עַד שֶׁלֹּא יִכְלֶה הַקַּיִץ R. Jĕhūdā erklärt es für erlaubt, so lange sie reif geworden sind, ehe der Sommer zu Ende geht.

כָּל שָׁעָה שֶׁ z. B. Pĕsāchīm 2 1 כָּל שָׁעָה שֶׁמֻּתָּר לֶאֱכֹל מַאֲכִיל לַבְּהֵמָה So lange es gestattet ist zu essen, darf man auch dem Vieh davon zu fressen geben.

כָּל מָקוֹם שֶׁ, wo das örtliche in das zeitliche Verhältnis übergegangen ist: Chullīn 1 7 כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ מִיאוּן אֵין חֲלִיצָה So lange als die Verweigerung stattfindet, gibt es keine Chălīṣā.

כְּשֶׁ Rōš ha-Šānā 1 3 כְּשֶׁהַמִּקְדָּשׁ קַיָּם יוֹצְאִין So lange als der Tempel stand, zog man hinaus; Mĕnāchōt 4 3 כְּשֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה קָרְבוּ כְבָשִׂים בְּלֹא לֶחֶם So lange Israel in der Wüste war, vierzig Jahre lang, brachte man Lämmer dar ohne Brot.

Den Sinn von „damals, als; zur Zeit, wenn, als; so oft als“ geben wieder

שֶׁ z. B. Jĕbāmōt 11 2 אֲפִלּוּ הוֹרָתוֹ שֶׁל רִאשׁוֹן שֶׁלֹּא בִקְדֻשָּׁה Sogar wenn die Empfängnis des ersten stattfand, damals als sie noch nicht in Heiligkeit war.

כְּשֶׁ 'Ābōdā zārā 2 5 שָׁאַל רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אֶת ר׳ יְהוֹשֻׁעַ כְּשֶׁהָיוּ מְהַלְּכִין בַּדֶּרֶךְ R. Jišma'ēl fragte den R. Jĕhōšu'a, als sie auf dem Wege gingen; 'Ābōt 1 8 כְּשֶׁיִּהְיוּ בַּעֲלֵי הַדִּין עוֹמְדִין לְפָנֶיךָ יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כִּרְשָׁעִים וּכְשֶׁנִּפְטָרִין מִלְּפָנֶיךָ יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כְּזַכָּאִים Zur Zeit, wenn die Prozessierenden vor dir stehn, seien sie in deinen Augen wie Schuldige, und wenn sie von dir entlassen werden,

seien sie in deinen Augen wie Gerechte; Kil'ajim 5 6 כְּשֶׁאַגִּיעַ לוֹ אֲלַקְּטֶנּוּ Zur Zeit, wenn ich an es herankomme, will ich es pflücken; Jōmā 6 2 וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם הָעוֹמְדִים בָּעֲזָרָה כְּשֶׁהָיוּ שׁוֹמְעִים שֵׁם הַמְפֹרָשׁ שֶׁהוּא יוֹצֵא מִפִּי כֹהֵן גָּדוֹל הָיוּ כּוֹרְעִים Und die Priester und das Volk, die im Vorhofe standen, zur Zeit wenn sie den deutlich ausgesprochenen Namen hörten, der aus dem Munde des Hohenpriesters hervorging, sanken ins Knie; Běrākōt 5 5 כְּשֶׁהָיָה מִתְפַּלֵּל עַל הַחוֹלִים הָיָה אוֹמֵר So oft er für Kranke betete, pflegte er zu sagen (Codex Cambridge & Kaufmann om. כְּ).

עֵת שֶׁ 'Orlā 1 2 עֵת שֶׁבָּאוּ אֲבוֹתֵינוּ לָאָרֶץ מָצְאוּ נָטוּעַ פָּטוּר Zur Zeit als unsere Vorfahren ins Land kamen — fanden sie ihn gepflanzt, so war er frei.

בִּזְמַן שֶׁ Sanhedrīn 3 1 אֵימָתַי? בִּזְמַן שֶׁהוּא מֵבִיא עֲלֵיהֶם רְאָיָה Wann gilt dies? Zu der Zeit, wenn er einen Beweis gegen sie vorbringt; Ma'aśrōt 3 1 הַפּוֹעֲלִים שֶׁעִמּוֹ בִּזְמַן שֶׁאֵין לָהֶם עָלָיו מְזוֹנוֹת אוֹכְלִין וּפְטוּרִין Die Arbeiter bei ihm können essen und sind frei dann, wenn er ihnen nicht Verköstigung zu geben schuldig ist; Pēā 3 5 אֵימָתַי? בִּזְמַן שֶׁלֹּא שִׁיֵּר בַּעַל הַשָּׂדֶה Wann? Dann, wenn der Besitzer des Feldes nichts übrig gelassen hat.

אֵימָתַי שֶׁ Bābā měṣī'ā 5 3 אֵימָתַי שֶׁתִּרְצֶה הָבֵא מָעוֹת (Zur Zeit,) wenn du willst, bringe Geld; Ma'ăśēr šēnī 5 2 אֵימָתַי שֶׁיִּבָּנֶה בַּמִּקְדָּשׁ יַחֲזוֹר הַדָּבָר לִכְמוֹת שֶׁהָיָה Zur Zeit wenn der Tempel gebaut werden wird, wird alles wieder eingeführt werden, wie es gewesen ist.

Genauere Zeitbestimmungen bieten בְּיוֹם שֶׁ und בְּשָׁעָה שֶׁ Bābā měṣī'ā 8 2 בְּיוֹם שֶׁהָיְתָה שְׁאוּלָה מֵתָה בְּשָׁעָה שֶׁהָיְתָה שְׁאוּלָה מֵתָה Am Tage, als sie entliehen ist, ist sie gestorben, in der Stunde, als sie entliehen ist, ist sie gestorben; 'Ăbōdā zārā 4 6 מִפְּנֵי שֶׁמַּעֲמִידִין אוֹתָן בְּשָׁעָה שֶׁהַמְּלָכִים עוֹבְרִים Weil man sie aufstellt, wann die Könige vorüberziehen.

כֵּיוָן שֶׁ Jōmā 6 8 וְכֵיוָן שֶׁהִגִּיעַ שָׂעִיר לַמִּדְבָּר הָיָה הַלָּשׁוֹן מַלְבִּין Und zur Zeit, wenn der Bock in die Wüste kam, wurde die Zunge weiß; Pěsāchīm 8 3 כֵּיוָן שֶׁהִכְנִים הָאֶחָד רֹאשׁוֹ וְרֻבּוֹ זָכָה בְּחֶלְקוֹ Sobald als der eine seinen Kopf und den größten Teil seines Körpers hineingebracht hat, hat er seinen Anteil erworben; Challā 3 1 כֵּיוָן שֶׁהִיא נוֹתֶנֶת אֶת הַמַּיִם מַגְבַּהַת חַלָּתָהּ Sobald sie das Wasser auf den Teig schüttet, nehme sie ihre Hebe ab.

Bisweilen drückt auch מֵאַחַר שֶׁ die Gleichzeitigkeit aus und steht dann mit einem Imperfektum oder einem Nominalsatz; für den ersten Fall vgl. das Beispiel Bikkūrīm 3 1 S. 213, für den zweiten Bābā měṣī'ā 10 6 מֵאַחַר שֶׁשְּׁנֵיהֶן יְכוֹלִין לִמְחוֹת זֶה עַל זֶה רוֹאִין Zur Zeit, wenn beide einander wehren können, sieht man.

Bei Vorzeitigkeit der Handlung stehn im Sinne von „als, sobald als, nachdem" stets mit dem Perfekt

כְּשֶׁ ʿĀbōdā zārā 3 4 וּכְשֶׁיָּצָא אָמַר לוֹ Und als er herausgegangen war, sagte er zu ihm.

מִשֶּׁ, מִכְּשֶׁ Makkōt 2 2 אִם מִכְּשֶׁיָּצָאת הָאֶבֶן מִיָּדוֹ הוֹצִיא הֲלָה אֶת רֹאשׁוֹ וְקִבְּלָהּ הֲרֵי זֶה פָּטוּר Wenn, nachdem der Stein aus seiner Hand entfahren ist, jener seinen Kopf hervorgestreckt und ihn aufgefangen hat, so ist er straffrei; Jōmā 6 1 וְאִם מִשֶּׁהִגְרִיל מֵת Und wenn er gestorben ist, nachdem man das Los geworfen hat.

כֵּיוָן שֶׁ Šĕbīʿīt 4 10 כָּל אִילָן כֵּיוָן שֶׁבָּא לְעוֹנַת הַמַּעַשְׂרוֹת מֻתָּר לְקוֹצְצוֹ Jeder Baum darf, sobald er in die Zeit des Verzehntens gelangt ist, umgehauen werden; Nāzīr 1 7 כֵּיוָן שֶׁהִשְׁלִים מֵת Sobald er seine Zeit vollendet hatte, starb er.

אַחַר שֶׁ ʿEdujjōt 4 7 שֶׁנִּתְיַחֵד עִמָּהּ אַחַר שֶׁכְּתָבוֹ לָהּ Wenn er mit ihr allein gewesen ist, nachdem er ihn ihr geschrieben hatte.

לְאַחַר שֶׁ Šabbāt 11 6 הַזּוֹרֵק וְנִזְכַּר לְאַחַר שֶׁיָּצָאת מִיָּדוֹ Wenn jemand etwas wirft und sich erinnert, nachdem es aus der Hand gekommen ist; Tĕrūmōt 5 4 לְאַחַר שֶׁהוֹדוּ ר' אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר Nachdem sie zugegeben hatten, sagte R. Elīʿezer.

מֵאַחַר שֶׁ Jĕbāmōt 7 3 מֵאַחַר שֶׁהֵעַדְתָּ לָנוּ עַל בַּת יִשְׂרָאֵל לְכֹהֵן אַף . . . לֹא יֹאכְלוּ עֲבָדֶיהָ בִּתְרוּמָה Nachdem du uns dies von der Tochter eines Israeliten behauptet hast, die einen Priester geheiratet hat, dann dürften auch ihre Sklaven keine Hebe genießen.

„Als schon, als noch nicht" werden übersetzt durch עַד שֶׁ, עַד שֶׁלֹּא mit dem Perfekt: Jōmā 1 8 לֹא הָיְתָה קְרוֹת הַגֶּבֶר מַגַּעַת עַד שֶׁהָיְתָה הָעֲזָרָה מְלֵאָה מִיִּשְׂרָאֵל Und noch war die Zeit des Hahnenrufes nicht angebrochen, als schon der Vorhof von Israeliten voll war; ibid. 6 6 לֹא הָיָה מַגִּיעַ לְמַחֲצִית הָהָר עַד שֶׁנַּעֲשָׂה אֵבָרִים אֵבָרִים Und noch nicht hatte er die Hälfte des Berges erreicht, als er schon in Stücke zerfallen war; Makkōt 2 4 עַד שֶׁלֹּא נִבְחֲרוּ שָׁלֹשׁ שֶׁבְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לֹא הָיוּ שָׁלֹשׁ Als noch nicht die drei, die im Lande Israel waren, ausgewählt waren, waren die drei nicht usw.

Liegt die Handlung in der Zukunft, so steht das Imperfektum bei folgenden Konjunktionen:

עַד שֶׁ, עַד כְּדֵי שֶׁ bis: Bĕrākōt 1 1 עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר Bis die Morgenröte aufsteigt; ʾĀbōt 2 4 אַל תָּדִין אֶת חֲבֵרְךָ עַד שֶׁתַּגִּיעַ לִמְקוֹמוֹ Richte nicht deinen Nächsten, bis du in seine Lage gekommen sein wirst; Bĕrākōt 8 7 עַד אֵימָתַי הוּא מְבָרֵךְ עַד כְּדֵי שֶׁיִּתְאַכֵּל הַמָּזוֹן Bis wie lange ist man zum Segen verpflichtet? Bis die Speise verdaut ist; Bābā mĕṣīʿā 2 6 עַד כְּדֵי שֶׁיֵּדְעוּ בוֹ שְׁכֵנָיו Bis seine Nachbarn davon Kenntnis erhalten.

קֹדֶם שֶׁ, עַד כְּדֵי שֶׁלֹּא, עַד שֶׁלֹּא so lange noch nicht, bevor, ehe: Tĕrū-

mōt 1 3 אִם עַד שֶׁלֹּא בָא לְעוֹנַת נְדָרִים Wenn es geschieht, bevor er in die Zeit der Gelübde kommt; Mĕgillā 4 4 עַד כְּדֵי שֶׁלֹּא יִפְסוֹק הַמְּתַרְגְּמָן so lange der Dolmetscher noch nicht fertig ist; Sōṭā 2 6 קֹדֶם שֶׁתִּתְאָרֵס ehe sie verlobt war.

אֵין אֶלָּא עַד שֶׁ nicht eher als bis: Jĕbāmōt 16 5 אֵין מְעִידִין אֶלָּא עַד שֶׁתֵּצֵא נַפְשׁוֹ Man darf nicht eher aussagen, als bis seine Seele herausgegangen ist.

[Abgeschlossen den 5. Januar 1911].

Beiträge zu slavischen Apokryphen.

Von Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel.

1. Zu Achikar.

In derselben Moskauer Zeitschrift „Vorträge", in der BARSOV die serbische Redaktion des kirchenslavischen Achikar veröffentlicht hat[1], ist jetzt eine Ausgabe der russischen Rezension nach vier Handschriften von A. D. GRIGOR'EV erschienen[2]. In parallelen Spalten gibt er die russische Übersetzung des syrischen, arabischen und armenischen und die kritische Ausgabe des altrussischen Textes. Da dieser gegen JAGIĆ an vielen Stellen ein Plus bietet, würde sich ein Slavist durch eine neue Übersetzung ein Verdienst erwerben. Schon 1900 hat sich GRIGOR'EV in der Festschrift für Vsev. Miller[3] über das Verhältnis der verschiedenen slavischen Redaktionen zu einander geäußert. Die kirchenslavische Übersetzung setzt er dort um 1100 an und legt kurz die verwickelten Beziehungen der zwei serbischen und zwei russischen Redaktionen, in die er die von ihm untersuchten Handschriften einteilt, zu einander dar.

F. NAU hat in seiner Ausgabe 1909 die slavische Übersetzung direkt aus dem Syrischen abgeleitet. Sein Buch war mir nicht zugänglich; doch E. W. BROOKS wird wohl recht haben, daß diese Annahme unmöglich ist[4].

Nach einem Hinweis von JAGIĆ im Archiv für slavische Philologie 16 (1894) S. 555 sind Sinagrip und Akir in eine Rede über den Heiligen

---

[1] Čtenija v Imp. Obščestvě istorii i drevnostej rossijskich 1886, Bd. 3. Deutsch von JAGIĆ, Byzant. Zeitschrift 1 (1892) S. 107—126; danach englisch in The Story of Aḥiḳar by CONYBEARE, HARRIS and LEWIS 1898 S. 1—23.

[2] Teksty pověsti ob Akirě Premudrom: Čtenija 1908, Bd. 3 Abt. II, S. 1—128. Den Schluß (S. 129—264), der 1909, Bd. 3 erschienen ist, besitzt die Leipziger Universitäts-Bibliothek, aus der ich den angeführten Band entliehen habe, noch nicht.

[3] Jubilejnyj Sbornik v čest' Vsevoloda Theodoroviča Millera, Moskva 1900, S. 107—113.

[4] Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien par NAU, angezeigt im Journal of Theol. Studies 11 (1909) S. 98f.

des 29. Februar, den hl. Theosteriktos, eingeflochten, die CHR. LOPAREV 1893 herausgegeben hat (Slovo o svjatom Theosterikte: Pamjatniki drevnej pis'mennosti Nr. 94). Zu vergleichen ist auch noch die anonyme „Lehre", die SUCHOMLINOV abgedruckt hat: Sbornik Otdělenija russkago jazyka 85 (1908) S. 482—485 (zuerst 1855 veröffentlicht). —

Über die georgische Achikar-Übersetzung handelt ALEKSANDR S. CHACHANOV in seinen „Skizzen zur Geschichte der grusinischen Literatur"[1]. Ich konnte leider seine russische Übersetzung des Textes nicht mit dem armenischen Druck vergleichen, von dem CONYBEARE S. XXV f. mehrere Ausgaben anführt. Doch schon die Angaben GRIGOR'EVs über ihn genügen, um CHACHANOVs Angabe S. 162 Anm., die Erzählung sei aus dem Armenischen übersetzt, zu kontrollieren. Die junge Sammelhandschrift (18./19. Jahrh.), die CHACHANOV benutzt hat, enthält, wie die armenischen Drucke, auch die Geschichte von der ehernen Stadt und die Fragen des Mädchens und des Jünglings. Der georgische Text hat die verderbte Lesart *zanoun* = nomen, die CONYBEARE S. 126[4] aus Verderbnis der armenischen Textüberlieferung erklärt. Auch CHACHANOV hat den armenischen Druck nicht benutzt, sondern außer dem Text CONYBEAREs in der Londoner Ausgabe noch eine armenische Version, die im Sbornik materialov dlja opisanija městnostej i plemen Kavkaza Vyp. 19 (1894) veröffentlicht ist; in GRIGOR'EVs Ausgabe sind ihre Varianten in russischer Übersetzung notiert.

2. Apokalypse des Baruch.

MONTAGUE RHODES JAMES hat seiner Ausgabe der Apocalypsis Baruchi tertia graece (Apocrypha anecdota, Ser. 2: Texts and Studies 5 1, Cambridge 1897, S. 84—94 G = British Museum Add. 10, 073) eine englische Übersetzung des slavischen Textes beigegeben, die ihm W. R. MORFILL geliefert hat (a. a. O. S. 95—102 = S; schon früher ins Deutsche übersetzt von N. BONWETSCH: Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1896 S. 91—101). Es gibt noch einen zweiten slavischen Text, den TICHONRAVOV 1894 herausgegeben hat[2]: T = Handschrift der Moskauer Geistlichen Akademie Nr. 363/679 s. XV. Überschrift: Offenbarung Baruchs,

[1] Očerki po istorii gruzinskoj slovesnosti. Vyp. 3, Moskva 1901, S. 169—180: Čtenija 1901, Bd. 1.

[2] Apokrifičeskija skazanija S. 48—54: Sbornik Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti 58, Nr. 4. — Dies Heft ist alles, was von dem 3. Bande der Denkmäler der apokryphen Literatur TICHONRAVOVs erschienen ist.

als gesandt wurde zu ihm der Engel Raphael auf den Befehl des Herrn in die heilige Stadt Zion auf den Berg, als er weinte das Weinen um Jerusalem. Herr segne o Vater. *Inc.* Zu jener Zeit (als) erster ich Baruch war in meinem Hause . . . JAMES Kap. 1, 2 = BONW. Kap. 1—3 sind in einige Zeilen zusammengezogen. Später stimmt T mehrfach genauer mit G überein als S. Ob S und T auf eine gemeinsame slavische Grundform zurückgehen, müßte noch untersucht werden. In T oder dem Original, auf das die von TICHONRAVOV abgedruckte Handschrift zurückgeht, ist ein längeres Stück ausgefallen. T hat S. 52 oben: (JAMES S. 88, 28 . . . 91, 28) „εἰ war ὅπερ τὰ νέφη λαμβάνοντα βρέχουσιν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ αὐξάνουσιν οἱ καρποὶ den Menschen. Die Unverständigen aber sagen, daß die Wolken hinabsteigen ins Meer" . . . T springt also von JAMES Kap. 6 Anfang = BONW. Kap. 7 Mitte über auf JAMES Kap. 10 Mitte = BONW. Kap. 11 Anfang.

Wir kommen nun zu dem Plus von T. BONW. Kap. 5, S. 96, 32 werden die Flüsse aufgezählt: „Und der Engel sprach zu mir: Höre, o Baruch, Gott schuf 333 große Flüsse: Der erste ist der Fluß Afia (Athia), der zweite die Avaria, der dritte der Agorenik, der vierte die Donau, der fünfte der Euphrat, der sechste der Azavat, der siebente der Zětnust, der achte der Ineus, der neunte der Tigris. Der anderen großen Flüsse ist viel und sie alle gehen ins Meer" . . . Dann wird ausführlich von der Schlange berichtet, die von dem Meer trinkt; Kap. 6 erzählt darauf die Geschichte vom Weinstock und von Noah. G Kap. 4, S. 86, 29 geht sofort von den Namen der Flüsse zu dieser Geschichte über: καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος· Ἄκουσον· κύριος ὁ θεὸς ἐποίησεν τριακοσίους ἑξήκοντα ποταμούς, ὧν οἱ πρῶτοι πάντων Ἀλφίας καὶ Ἄβυρος καὶ ὁ Γηρικός· καὶ ἀπὸ τούτων οὐκ ἐκλείπει ἡ θάλασσα. καὶ εἶπον ἐγώ· Δέομαί σου, δεῖξόν μοι τί τὸ ξύλον τὸ πλανῆσαν τὸν Ἀδάμ; . . .

T S. 49 hat hinter den Namen der Flüsse einen kurzen Bericht über die trinkende Schlange; dann folgt als Sondergut eine lange Erzählung von der Schöpfung des Menschen, der Pflanzung des Paradieses, dem Fall Satanaels, dem Sündenfall. „Und es sprach zu mir der Engel: Höre, o Baruch! Gott der Herr machte 373 Flüsse: 1. Fluß Alephuvara, 2. Avur, 3. Tigris, 4. Donau, 5. Ephrant[!], 6. Ziphon, 7. Ziphis, 8. Arinese, 9. Phuresel, 10. Peregul, und andere 354[!] Flüsse. Sie sammeln sich ins Meer; und siehe, die Schlange ist sich betrinkend und nicht tötend[1], weil ihr glühend machte Gott das Herz. Und der Herr

[1] Wortspiel: *upivajaj, i ne ubivaja.*

stieg herab in mitten des Paradieses und befahl vier Engeln, Staub von der Erde herbeizubringen, und schuf dort den Menschen." . . . Baruch bittet dann, ihm den Baum zu zeigen, der Eva und Adam verführt hat. Ohne anzudeuten, daß der Engel antwortet, fährt T fort: „Und er befahl dem Michael, 353 Engel zu sammeln, um das Paradies anzupflanzen, in dem Adam leben (wohnen) sollte, und es brachte Michael herbei den Ölbaum (ἐλαία) und pflanzte ihn hinein, und deshalb wurde barmherzig (ἐλεήμων)[1] genannt Michael. Und Gabriel pflanzte den Apfelbaum an, Uriel den Nußbaum, Raphael die Quitte (? *kŭdulju* = κοδύμαλον) und Satanael den Weinstock." Dann übergibt Gott dem Menschen das Paradies und fordert die Engel auf, das Geschöpf seiner Hände anzubeten. Satanael weigert sich, darum verbannt ihn Gott samt seinen Engeln. Als Wurm verbirgt er sich im Bauch der Schlange, der es gelingt, ins Paradies hineinzuschlüpfen. Satanael verführt Eva . . . „und sie erkannten, daß sie nackt waren. Und ich Baruch sprach: Sage mir den Baum, welcher es ist, den Adam und Eva aßen. Und er sprach: Ἡ ἄμπελος . . .", womit T in G S. 86, 34 wieder einlenkt. Man beachte die Wiederholung der Frage Baruchs nach dem Baum.

Einen neubulgarischen Text der Baruch-Apokalypse hat 1899 P. A. LAVROV nach einer Handschrift TICHONRAVOVs aus dem 18. Jahrhundert herausgegeben[2]. Nach einigen Zeilen Einleitung setzt er gleich mit der Schilderung der Sonne (MORFILL-JAMES Kap. 6 = BONW. Kap. 7) ein. Mit mannigfachen Abweichungen im Wortlaut geht er bis MORFILL-JAMES Kap. 10 Anfang = BONW. Kap. 11 S. 100, 4 (. . . auf die Erde) mit den andern Texten zusammen. Der Rest ist stark gekürzt und auf eine knappe halbe Seite reduziert. —

Über die Pflanzung des Paradieses durch die Engel fand ich bei DÄHNHARDT, Natursagen 1 (1907), nichts. Über die Weinrebe vgl. seine Anmerkung auf S. 212 (hauptsächlich nach JAGIĆ, Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen: Denkschriften der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., 42 S. 58) und auch S. 298ff. Die Weigerung Satanaels, Adam anzubeten, geht auf einen haggadischen Midrasch zu Jes 14 12—15 zurück: vgl. die Bemerkung zum Leben Adams und Evas § 12f bei KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2 (1900) S. 512[c]; GUNKEL, Schöpfung und Chaos (1894) S. 132ff; LUEKEN, Michael (1898) S. 29 107 139. Die Geschichte ist auch den

[1] Henoch 40: der barmherzige und langmütige, der heilige Michael. Vgl. WILHELM LUEKEN, Michael (1898) S. 10f. 35 89 143 Anm. 2.

[2] Apokrifičeskie teksty S. 149–151: Sbornik Otdělenija russkago jazyka 67, Nr. 3.

Arabern bekannt: Enzyklopaedie des Islam Lfg 3 (1908) S. 134f, wo auf BEZOLD, Schatzhöhle 1 (1883) S. 4 verwiesen wird. Vgl. ferner die Fragen des Apostels Bartholomäus bei VASSILIEV, Anecdota graeco-byzantina 1893 S. 19f.

Der von SOKOLOV, Materialy i zamětki 1 (Moskau 1888) herausgegebene Baruch-Text ist mir nur aus ISTRINs Anzeige im Journal des Ministeriums für Volksaufklärung 258, Aug. 1888, S. 453 bekannt; danach ist der Anfang mit BONW. identisch. Vgl. noch ISTRINs Reisebericht im selben Journal, Juni 1896, S. 80.

Über die Sonnenvögel[1], die auch im Henoch vorkommen, handelt SOKOLOV, Feniks v apokrifach ob Ėnochě i Varuchě: Novyj Sbornik statej für Lamanskij 1905 S. 395—405. SOKOLOV hat — um dies wenigstens im Vorbeigehen zu erwähnen — auch die slavischen Henochtexte mit lateinischer Übersetzung in den Moskauer Čtenija 1899, Bd. 3: Abt. II, 2 herausgegeben. Das Nachwirken von Motiven aus Henoch im russischen Volke behandelt N. JANČUK: Izvěstija Otdělenija russkago jazyka 12 1 (1907) S. 126—143.

3. Zur Ascensio Isaiae.

Der zweite Teil der Ascensio (Kap. VI—XI) ist mit dem Titel „Visio" in slavischer und lateinischer Übersetzung erhalten. Den russischen Text des Mai-Menaeums der Uspenskischen (= Mariä Himmelfahrt-) Kathedrale in Moskau (Ende des 12. Jahrh., jetzt in der dortigen Synodal-Bibliothek aufbewahrt) hat POPOV in den Moskauer „Vorlesungen" abgedruckt, wo er die Varianten einer serbischen Redaktion Hs. Chludov Nr. 195 anführt[2]. ŠACHMATOV und LAVROV haben den ersten Teil der Moskauer Handschrift herausgegeben, darin auch unterm 9. Mai unsern Text[3]. Als Lektion für denselben Tag fand ihn ISTRIN in der Handschrift Chilandari Nr. 118, saec. XV[4]. BONWETSCH hat für die Ausgabe von CHARLES (The Ascension of Isaiah, London 1900) eine lateinische Übersetzung der kirchenslavischen Visio geliefert. Den Lateiner (L^2), der zuerst 1522 in Venedig gedruckt ist, den dann GIESELER (Göttinger

---

[1] καὶ τρία ὄρνεα βρέχουσιν αὐτὸν (sc. τὸν ἥλιον) ἐπὶ τὸν ὠκεανὸν ποταμόν. τὰ ὀνόματα τῶν ὀρνέων, ὁ εἷς γρύψ ὁ ἕτερος φοῖνιξ καὶ ὁ ἄλλος χαράνδρος . . . VASSILIEV, Anecdota, Add. (1898) S. 79.

[2] Čtenija 1879, 1: Bibliografičeskie materialy I S. 12—20.

[3] Čtenija 1899, 2: II, 1 Sbornik XII věka Moskovskago Uspenskago sobora. Vyp. 1. — Nach derselben Handschrift auch abgedruckt von TICHONRAVOV: Sbornik Otdělenija russk. jazyka 58, Nr. 3 (1894) S. 32—47.

[4] Reisebericht: Žurnal Ministerstva narodnago prosvěšč̆enija 304, Apr. 1896, S. 69f.

Progr. 1832) wieder hervorgezogen, und DILLMANN seiner Ausgabe (Ascensio Isaiae 1877 S. 76—83) beigegeben hat, gibt CHARLES in einer Parallelspalte zu S wieder, so daß man beide Texte bequem vergleichen kann. In der Einleitung S. XXIV—XXVII führt er S und L^2 auf eine gemeinsame griechische Vorlage G^2 zurück, die von S treuer wiedergegeben werde. TISSERANT bringt in seiner Übersetzung (Ascension d'Isaïe, Paris 1909) nichts Neues über S. Daß L^2 aus S übersetzt ist, geht meines Erachtens aus folgendem hervor.

Eine auffällige sprachliche Erscheinung in L^2 findet bei dieser Annahme eine sehr einfache Erklärung. VII, 5 hat L^2: Ideo quia vis iterum reverti in corpus tuum. — L^1 (Fragmente Mai's): Eo quod revertaris in carnem. Aeth.: quia tibi in hoc corpus tuum redeundum est. DILLMANN S. 77[2] nimmt nach GIESELER als Vorlage von vis μέλλεις an: „ita μέλλω interpreti nostro saepius est *volo*". S hat chošteši paky vŭzvratitisja. Das erste Wort heißt nun wirklich sklavisch übersetzt vis. Das Verbum „wollen" dient aber im Slavischen häufig zu einer Umschreibung des Futurums (cf. VONDRÁK, Altkirchenslavische Grammatik 1900 S. 259). Aus S darf man also für G^2 kein μέλλεις erschließen. Und wenn L^2 in G^2 auch ein μέλλεις vorfand, so kann man sich schwer vorstellen, daß der Übersetzer dadurch auf vis geführt ist. An dieser unlateinischen Bildung ist ein Mißverständnis seiner slavischen Vorlage schuld.

VIII, 7 hat S: ubi est celeber ille et unigenitus filius eius. — L^2: ubi est dives filius dei. CHARLES S. 55[7] setzt celeber = ὁ ῥητός „Dives may represent ἄφθονος, corrupt for ἄρρητος(?)". Aeth.: where. dwelleth He that is not named = ὅπου ἐστὶν ὁ ἄρρητος. Das dives von L^2 erklärt sich auch hier wieder am einfachsten durch die Annahme, daß der Übersetzer, der kein großer Slavist war, das ihm vorliegende Partizip imenimy (Var. imenity) statt von *imja* (Stamm *imen-*) Name von *iměnie* Vermögen ableitete.

VII, 9 entspricht dem honorantiae Dei von L^2 in S blagočĭstiju = εὐσεβείᾳ. DILLMANN zitiert die Erklärung GIESELERS: „est italicum *onoranza*, auctoritas." Der zweite Teil des slavischen Wortes ist von dem Verbum *čisti* σέβειν, colere abgeleitet. *Bogo*čĭstiju = θεοσεβείᾳ wäre das genaue slavische Äquivalent von honorantiae *Dei*. Es ist dem in S überlieferten Substantivum sehr ähnlich, besonders wenn man dies mit Abkürzungsstrich бл҃го . . . schreibt. Das бого . . . von L^2 unterscheidet sich davon nur in einem Buchstaben. Im Initium einer Rede Severians von Gabala (ed. PETROVSKIJ: Sbornik statej für Lamansky I,

1907, S. 1—18) schwanken die slavischen Handschriften ebenfalls zwischen diesen beiden Silben.

VII, 2 hat L[1]: claritatem magnam et sanctam habentem, L[2]: quandam magnam gloriam et lumen habentem. Die Überlieferung von S schwankt: Usp. hat сто = sanctum (Neutr.), Chlud. стоу = sanctam. BONWETSCH setzt in S nach L[2] свѣтъ = lumen ein. Graphisch und lautlich (*svjatu* = sanctam, *svjětŭ* = lumen) stehen sich beide Worte sehr nahe. Da L[1] sanctam hat, ist lumen in L[2] wieder auf eine falsche Lesung seiner slavischen Vorlage zurückzuführen.

VII, 3 hat L[2] die sehr ungeschickte Wendung: quomodo tibi nomen est. Durch ein griechisches Original wäre der Übersetzer wohl kaum auf quomodo geführt worden. Auch hier ist ein Slavismus wörtlich wiedergegeben. L[1] hat: quod tibi nomen est.

TISSERANT S. 71 f. und 38 führt nach REUSS den lateinischen Text auf die Katharer zurück: wohl mit Recht. Er wurde in einem Gebiet übersetzt, wo man Slavisch und Lateinisch verstand; also wohl im Küstengebiet der östlichen Adria. Nach DÖLLINGER, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters 1 (1890) S. 150; 2 S. 276 schätzten einige Katharer, obwohl sie die Propheten verwarfen, die Visio Isaiae besonders hoch. Doch dürfte DÖLLINGERs Vermutung 1 S. 56, diese Vorliebe weise wahrscheinlich auf einen Zusammenhang mit den Priscillianisten hin[1], nach dem oben Dargelegten kaum richtig sein. Die Verbindungen der Katharer mit den Balkanländern sind bekannt, und die Visio Isaiae gehört zusammen mit dem Liber S. Joannis apocryphus (THILO, Codex apocryphus N. T. 1, 1832, S. 884—896), von dem eine Note in der Handschrift aussagt: Hoc est secretum Haereticorum de Concorezio portatum de Bulgaria a Nazario, suo episcopo, plenum erroribus[2].

---

1 Mit Verweis auf Hieron. in Is. Opp. ed. MARTIANAY III, 473.

2 THILO S. 886 begegnet uns ein rätselhaftes „ossop, quod est genus ignis." Man könnte es aus dem Slavischen zu deuten versuchen; doch dies ist unmöglich. PYPIN-SPASOVICZ halten es für ein Überbleibsel aus einem altslavischen Text oder für einen Schreibfehler; DRAGOMANOV erklärt es als feurige Gehenna (nach DÄHNHARDT, Natursagen 1 S. 40). In dem Text DÖLLINGERs 2 S. 86 (nach Cod. Vindob. 1137 s. XIV) lauten die entsprechenden Worte: infernum, quod est geenna ignis. *Dazu am Rand:* Vallis Josaphat idem sunt, scilicet oseph [cf. ossop!] et atto et infernus et tartarus et generatio ignis, sed secundum diversas linguas nominantur, non est spiritus neque aliquid vitale, sed locus est, sicut est Bossina [sic] et Lombardia et Tuscia. — Der seltsame Name „generatio ignis" für Hölle entspricht genau einem slavischen *rožistvo ognenoje*, und dies geht auf eine falsche Wiedergabe von γέεννα (= γενεά!) πυρός zurück, die in den ältesten slavischen Übersetzungen mehrfach vorkommt (vgl. POPOV, Bibliographische Materialien I S. 21: Čtenija 1879, 1).

19. 7. 11.

Die „ganz besondere" Redaktion, die KOZAK in seiner bibliographischen Übersicht (Jahrbücher für protestantische Theologie 18, 1892, S. 138f.) erwähnt, hat mit der Ascensio nichts zu tun. Sie ist ein Erzeugnis der slavischen Literatur des Mittelalters und von M. S. DRINOV im Vizant. Vremennik 9 (1902) S. 632 behandelt worden. —

Anscheinend hat noch niemand darauf aufmerksam gemacht, daß sich in einigen Texten des Physiologus eine Anspielung auf Asc. X, 8ff. findet. In der Erklärung der ersten Natur des Löwen heißt es:

LAUCHERT, Geschichte des Physiologus 1889 S. 230.

Οὕτω καὶ ὁ Σωτήρ μου, ὁ νοερὸς λέων νικήσας, ἐκ φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ, ἀποσταλεὶς ἀπὸ τοῦ ἀϊδίου Πατρός, ἐκάλυψε τὰ νοερὰ αὐτοῦ ἴχνη, τουτέστι τὴν θεότητα. μετὰ ἀγγέλων ἄγγελος ἐγένετο, μετὰ θρόνων θρόνος, μετὰ ἐξουσιῶν ἐξουσία, μετὰ ἀνθρώπων ἄνθρωπος, ἕως καταβὰς ἦλθεν εἰς τὴν μήτραν Μαρίας, ὅπως σώσῃ τὸ πεπλανημένον γένος τῶν ἀνθρώπων. „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν." ἐκ τούτου ἀγνοοῦντες αὐτὸν οἱ ἄνω κατελθόντα ἔλεγον·

„τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;" εἶπε δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· „Κύριος τῶν δυνάμεων, οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης."[1]

Cod. Vatic. Pal. lat. 1074 (s. X)

Sic et salvator noster spiritalis leo de tribu Juda, radix Jesse, filius David, missus a superno patre cooperuit intellegentibus vestigia deitatis sue. Et hoc est factus est cum angelis angelus, cum harchangelis harchangelus, cum tronis tronus, cum potestatibus potestas, donec descendit in utero virginis, ut salvaret quod erraverat humanum genus.

Ex hoc ignorantes eum ascendentem ad patrem hi qui sursum herant angeli dicebant ad eos qui cum domino ascendebant: Quis est iste rex glorie? Responderunt illis*: Dominus virtutum ipse est rex glorie.

Bis auf orthographische Abweichungen und *illi* statt *illis** ist der Vatic. identisch mit dem Codex Reg. 2 C. XII (s. XIII) des British Museum, den MAX FRIEDRICH MANN abgedruckt hat: Der Bestiaire divin des Guillaume le Clerc, Französische Studien 6 2 (1888) S. 37. — Verkürzt ist die Erklärung in dem von LEGRAND 1873 herausgegebenen vulgärgriechischen Physiologus v. 970—77. [Vgl. auch MANN S. 70.]

[1] Vgl. auch die Erklärung von Ps 23 (24) 8–10 in dem von JAGIĆ untersuchten Psalmen-Kommentar: Denkschriften der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., 52 (1906), Abh. I S. 22 32 45f.

Einem Redaktor war die Stelle über die Engel anstößig. In der Rezension der Codd. latt. Monacc. 19417 (s. IX) und 14388 (s. IX/X), die auf ein wohl verlorenes griechisches Original zurückgeht, lesen wir dafür: . . . missus a consempiterno patre cooperuit intellegibilia vestigia sua, hoc est deitatem suam, a Judeis incredulis, cum descendisset in uterum virginis . . . Im Monac. lat. 536 (s. XII) sind auch die „ungläubigen Juden" getilgt.

4. Daniel.

DÖLLINGER 1 S. 165f. erwähnt eine merkwürdige Geschichte von den Frommen des Alten Testaments, die ich mit den Worten seines Gewährsmannes MONETA (13. Jahrh.) hierhersetze. Es heißt in seinem Werke Adversus Catharos et Valdenses lib. II, 10, 4 De prophetis, qui boni fuerunt (ed. RICCHINI, Romae 1743, S. 218): „Quidam autem eorum credunt eos esse, de quibus dicitur Mt 27 52. *Multa corpora Sanctorum, qui dormierant, surrexerunt:* Arbitrantes eos propter aliqua bona, quae dixerunt de Christo, surrexisse cum Christo, et denuo homines esse factos, et recepisse manuum impositionem ab Apostolis, cum quibus postea conversabantur, ut dicunt, et sic salvi facti sunt. Idem intelligunt de Abel, Abraham, Isaac, et Jacob, et de quibusdam aliis, de quibus credunt Apostolum loqui 1. Cor 15 6. *Deinde visus est plus quam quingentis fratribus simul etc.* Ista autem fides ipsorum convincitur esse falsa, quia non est testificata a lege, et prophetis." Dasselbe bezeugt die Darstellung der Lehre der Katharer, die DÖLLINGER 2 S. 276 aus einer Handschrift in Cesena abgedruckt hat; nur ist hier der betreffende Passus, der unmittelbar auf die Erwähnung der Visio Isaiae folgt, weniger ausführlich, auch schlecht überliefert.

Die Kombination der beiden angeführten Bibelstellen finden wir ohne die katharische Zutat der Handauflegung am Schlusse eines Martyriums der drei Jünglinge und Daniels, das V. M. ISTRIN 1901 herausgegeben hat[1]. Ich führe auch diese Stelle an. ISTRIN S. 9, 24: ὅτε . . . πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμωμένων ἁγίων ἠγέρθησαν καὶ εἰσελθόντα εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς, οἱ περὶ Ἄβελ καὶ Νῶε Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, Ἰωσὴφ Ἡσαΐαν Ἱερεμίαν καὶ Βαροὺχ Ἰωάννην τὸν Πρόδρομον τοῦ Χριστοῦ καὶ Ἐζεκίας μετὰ τῆς ὁμοζύγου. καὶ τότε τοὺς

---

[1] Grečeskie spiski apokrifičeskago mučenija Daniila i trech otrokov: Sbornik Otdělenija russkago jazyka 70, Nr. 1. — Über die Benutzung der Apokryphen durch die Bogomilen handelte nach Vizant. Vremennik 12 (1906) S. 382 RADČENKO im Kievskij Izbornik für Florinskij, Kiev 1904, S. 29—38.

τρεῖς αὐτῶν ὁμογόνους παῖδας Ἀνανίαν Ἀζαρίαν Μισαὴλ καὶ τὸν καθηγητὴν αὐτῶν καὶ σοφὸν Δανιὴλ ἀνέστησεν καὶ ἁπλῶς ἕτερον πολὺ πλῆθος ἐπάνω τῶν πεντακοσίων, ὅθεν τοὺς πλείονας αὐτῶν τοὺς μὲν ἐξελέξατο ὁ Δεσπότης καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν παράδεισον, τοὺς δὲ ἐπέτρεψεν κοιμηθῆναι ἄχρι τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας. διὰ τοῦτο καὶ Παῦλος λέγει· ὠφθήσεται (bessere Hss. ὤφθη) ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν. καὶ οὓς μὲν ἀπέστειλεν εἰς τὸν παράδεισον μένουσι ἕως ἄρτι, οὓς δὲ ἀπέστειλεν καθεύδειν καθεύδουσιν ἕως τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας.

Auch der übrige Text bietet mancherlei Merkwürdiges. ISTRIN hat die Handschrift Barberini IV, 63 (s. XIII) zu Grunde gelegt und die Varianten von Paris. 1491 (s. X), Bodl. Laud. 69 und Coisl. 105 (s. XII) notiert. Überschrift: Ἀνδραγαθήματα καὶ ἄθλησις τῶν ἁγίων τριῶν παίδων καὶ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. Inc. Βούλομαι τοίνυν, ἀγαπητοί, ὑφήγησιν ἀγαθὴν καὶ ἐνάρετον διηγήσασθαι ταῖς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαις — Des. ἔπειτα δὲ ὑπὸ τὴν πέτραν ἔτη υμ' μετὰ καὶ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἀνέστησαν ἐν τῇ ἁγίᾳ ἀναστάσει τοῦ Χριστοῦ. καὶ ἀπεκατεστάθησαν εἰς τὸν ἴδιον τόπον . . . ἀμήν.

Aus Kap. II notiere ich eine Legende über die Art der Gefangenführung. Je 1000 Männer waren durch eine Kette zusammengebunden; 40 Tage mußten sie barfuß nach Babylon gehen. Wenn jemand sich einen Dorn in den Fuß trat (ἀκανθόπληκτος γέγονεν) und den Stachel herausziehen wollte, mußten die Tausend auf den einen warten, wie David vorhergesagt hat Ps 31 (32) 4. In Kap. III wird die Geschichte von Bel und dem feurigen Ofen erzählt. Der Schutz, den Michael den drei Jünglingen gewährt, macht auf Nabuchodonosor so tiefen Eindruck, daß er πιστεύσας ἐπιστέλλει τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακρὰν καὶ καταστήσας τοὺς παῖδας ἄρχοντας Βαβυλῶνος πίστει θεοῦ κοιμᾶται. Kap. IV läßt vier Monate nach seinem Tode sein Nachfolger Attikos die drei Jünglinge nebst Daniel verhaften. In seiner Verteidigungsrede gibt Misael als ihren Vater den König Ezechias und als ihre Mutter Kalligone an. In Kap. V werden dann die drei Jünglinge und nach ihnen Daniel enthauptet. In den Särgen, in denen die Juden sie nach einer großen Klage bestatten, wachsen die Köpfe wieder an die Leiber an. S. 9, 14: καὶ βουλομένου τοῦ βασιλέως καῦσαι τὰ λείψανα αὐτῶν, νύκτωρ λαβόντες τὰ [sic] ἄγγελοι ἀπήνεγκαν ἐν τῷ ὄρει Γεβὰλ τοῦ ἀποκρύψασθαι. θᾶττον οὖν ἡ πέτρα διασταθεῖσα εἰς τὴν ἑαυτὴν (γῆν Bodl.) κατέκρυψε τὰ λείψανα τῶν ἁγίων. μετὰ δὲ τὴν ἐπάνοδον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ

τὴν ἀποκατάστασιν τῆς Ἱερουσαλὴμ ἦσαν ἐν Βαβυλῶνι τὰ τῶν ἁγίων λείψανα ἕως καιροῦ τῆς τοῦ δεσπότου κατὰ σάρκα παρουσίας. Dann folgt die oben behandelte Geschichte ihrer Auferweckung.

ISTRIN hat noch einen zweiten inhaltlich nahe verwandten Text S. 11—18 herausgegeben. Er hat den Rom. Vallicell. F. 33 (s. XVII) abgedruckt und die Varianten des Coisl. 121 notiert. Überschrift: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας λόγος εἰς τὴν τελευτὴν τῶν ἁγίων τριῶν παίδων καὶ τοῦ πανσόφου Δανιήλ. Inc. Πρόφασις καιρῶν πάρεστιν, ἀγαπητοί, μαρτύρων ἀγαθῶν ἐνέγκαι μνήμην — Des. οἱ νεανίσκοι καὶ παρθένοι τοιαύτης πολιτείας ἀξιοῦνται τοιαύτης ἀρετῆς συναυξάνουσι. τελειοῦνται δὲ οἱ ἅγιοι . . . ἀμήν. In der 2. Ausgabe der Bibliotheca hagiographica graeca (1909) Nr. 487 ist nur das Excerpt aus diesem Texte bei MIGNE, P. G. 87, 1117 angeführt, während ISTRINs erster Text den Bollandisten ganz unbekannt ist.

ISTRIN hat als Beilage zu seiner „Alexandersage der russischen Chronographen"[1] schon früher die slavischen Übersetzungen der beiden Stücke veröffentlicht, und zwar in Parallel-Spalten: links den Kyrill zugeschriebenen Text II nach der Handschrift des Moskauer Öffentlichen Museums Nr. 3127, rechts I nach den „Großen Lese-Menaeen" des Metropoliten Makarij, deren Druck die Archäographische Kommission begonnen hat. Der Text I gehört wahrscheinlich zum Bestand des slavischen Urmenaeums. Symeon Metaphrastes hat dieselben Heiligen für den 17. Dezember, hat aber keine der oben erwähnten apokryphen Einzelheiten. Doch weiß er: οἳ καὶ εἰς Ἐζεκίαν καὶ Ἰωσίαν τοὺς δικαιοτάτους προσεχῶς τὸ γένος ἀνέφερον (MIGNE, P. G. 115, 372 B). Dagegen geht die lange Notiz im Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae ed. DELEHAYE (1902) auf den apokryphen Text ISTRINs zurück.

ISTRIN hat die beiden slavischen Texte deshalb als Beilage zu seiner Alexandersage publiziert, weil in der 2. Redaktion derselben der König Attikos genannt wird. Čtenija 1894, 2 S. 178 (lib. II, cap. 17 Über Babylon): „. . . Nahe bei der Stadt ist das Grab der drei Jünglinge und Daniels, welche gefangen führte der König Nabuchodonosor aus Jerusalem. Jene Jünglinge aber, nicht verlassend den väterlichen Glauben, erlitten das Martyrium durch das Schwert von Attikos dem König. Und einer nehmend des andern Haupt, gingen sie hinaus aus der Stadt auf den

[1] Aleksandrija russkich chronografov, Pril. IV S. 345—356: Moskauer Čtenija 1894, 2. (Ich habe leider nur diese Beilagen eingesehen.) FRANKOs Ausgabe kenne ich nur aus ISTRINs Anzeige im Journal des Ministeriums für Volksaufklärung 315 (1898) S. 130f.

Berg in der Nähe und entschliefen in ewigem Schlaf; welche, kommend, die Chaldäer auch mit Feuer verbrennen wollten, und es trat auseinander der Stein und nahm ihre Körper auf, nur alle ihre Kleider blieben zurück."[1]

Die Abstammung der drei Jünglinge von Ezechias ist auch in der rabbinischen Literatur bekannt, die auf Jes 39 7 Bezug nimmt: vgl. Jewish Encyclopedia 2 S. 363 und 4 S. 427, wo auf ORIGEN. in Mt XV, 5 und HIERON. in Is. verwiesen wird. Vgl. auch VASSILIEV Anecdota, Add. (1898) S. 23 Frage 13. Doch JOSEPHUS Ant. X, 10, 1 schreibt: ἐκ τοῦ Σεδεκίου γένους τέσσαρες. Daß Michael die Jünglinge aus dem Feuerofen rettet, steht im Midrasch Bereschit rabba Par. 44 und Schir haschirim rabba zu Cant 1 12, während in andern jüdischen Quellen Gabriel, der Fürst des Feuers, als Retter genannt wird: vgl. LUEKEN, Michael (1898) S. 16; S. 106 Anm. 3 führt er für Michael noch das Enkomion des Theodosios von Alexandrien (ed. BUDGE 1894) S. 19 (Transl. S. 16) und das Handbuch der Malerei vom Berge Athos S. 138 341 an.

In den 1907 von SCHERMANN veröffentlichten Prophetarum vitae fabulosae suchte ich die angeführten Einzelheiten vergebens. In vier Texten kehrt hier derselbe Satz wieder, in dem die Lücke vor ὥστε aus der armenischen Übersetzung zu ergänzen ist. Epiphanii recensio I, II; Dorothei recensio; Recensio anonyma = SCHERM. S. 14, 7 64, 21 49, 16 77, 1: καὶ ἦν ἀνὴρ σώφρων, ὥστε δοκεῖν τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι αὐτὸν σπάδοντα. Vgl. The Uncanonical Writings of the Old Testament transl. by JACQUES ISSAVERDENS, Venice 1901, S. 193: and was a sober man and thinbearded, so that the Jews thought he was an eunuch.

Die orthodoxe Kirche kennt für den 17. Dezember ein liturgisches Drama, die καμίνου διάταξις. Das Kloster Iviri besitzt unter Nr. 1120 (a. 1457) Ἀκολουθίαι, συντεθεῖσαι παρὰ κυροῦ Ἰωάννου μαΐστορος τοῦ Κουκουζέλη für diesen Tag. Die Russen übernahmen diese mysterienartige Feier und übten sie noch vor kurzem. Vgl. A. DMITRIEVSKIJ, Čin peščnago dějstva: Vizant. Vremennik 1 (1894) S. 553—600; M. P. SAVINOV, Čin peščnago dějstvija v Vologodskom Sofijskom soborě: Russkij Filolog. Věstnik 23 (1890) S. 24—54 mit Nachträgen von KRASNOSEL'CEV 26 (1891) S. 117—122; A. SPICYN, Peščnoe dějstvo i chaldejskaja pešč': Zapiski Imp. Russk. Archeol. Obšč. 12, 1/2 (1901) S. 95—136 201—209 390f.

[1] Nach dem Leben des Makarios von Rom ist das Grab der drei Jünglinge in Ktesiphon: VASSILIEV, Anecdota (1893) S. 137 165.

5. Zum sogen. Index des Anastasios.

THEODOR ZAHN hat in seiner Geschichte des Neutestamentlichen Kanons 2 1 (1890) S. 289—293 ein Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher veröffentlicht, das auch einen Index der Apokryphen mit der Überschrift: Καὶ ὅσα ἀπόκρυφα enthält. Dieser Index ist in mehreren Redaktionen bei den Slaven zu finden. Er wird bei ihnen ISIDOR zugeschrieben: ob dem Pelusioten oder einem andern, ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt. Der Sbornik [Miscellan-Codex] des Svjatoslav vom Jahre 1073, der die russische Redaktion einer südslavischen, für den bulgarischen Zaren Simeon († 927) angefertigten Übersetzung ist, enthält das ganze Verzeichnis mit der Überschrift: *Des Isidor über die 60 Bücher*. PYPIN hat in einem Artikel des Jahrbuchs der Tätigkeit der Archäographischen Kommission[1], in dem er die russischen Indices abgedruckt hat, S. 10f. darauf hingewiesen, daß wir die Artikel des Sbornik im Cod. misc. Coisl. 120 (s. X ineunt.) in derselben Reihenfolge wiederfinden. ZAHN hat außer dieser Handschrift[2] für seine Ausgabe des griechischen Textes noch B = Baroccianus 206, R = Par. Regius 1789 und V = Vatic. 423 benutzt. Nur V hat: η΄. (ἡ?) ἀνάληψις Μωσέως; in den drei andern Handschriften fehlt dies Stück, ohne daß die Zählung geändert ist.

In meiner Tabelle der verschiedenen Redaktionen steht links von der Ziffer des Index eine griechische Zahl, die auf die dem Patriarchen Nikephoros zugeschriebene Stichometrie verweist; sie ist in der überlieferten Gestalt nach ZAHN S. 297 um 850 in Jerusalem entstanden[3].

Die Reihe der russischen Texte eröffnet das Taktikon NIKONs vom Schwarzen Berge (bei Antiochien), eines Mönches aus Raïthu in Palästina, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebte. PYPIN S. 19ff. hat die Handschrift Tolstoj 1. F, Nr. 41 vom Jahre 1397 benutzt. Die Übersetzung ist keine Seltenheit in den russischen Bibliotheken. Auch NIKON nennt ausdrücklich ISIDOR als Verfasser, hat aber nicht das Verzeichnis der kanonischen Bücher übernommen.

Auf den Sbornik Svjatoslavs (PYPIN S. 10) folgt in der dritten

---

[1] Dlja objasnenija stat'i o ložnych knigach: Lětopis' zanjatij Archeografičeskoj Kommissii, Vyp. 1, Petersburg 1862, I S. 1—55 (vorhanden in der Leipziger Universitäts-Bibliothek).

[2] Er gibt ihr die Nr. 200; nach MONTFAUCON, Bibliotheca Coisliniana S. 194. Nr. 120, olim 209 ist richtig. Nach OMONT s. X—XI.

[3] Die Überlieferung des Nikephoros behandelte zuletzt ADOLF BAUER in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., 162 3 (1909) S. 3ff.

Spalte der Nomokanon der Sammlung Pogodin Nr. 31 (s. XIV): PYPIN S. 26. Hier steht der Index nach dem 59. Kanon von Laodikeia = ZAHN S. 202, Z. 1—3 mit einem *Zusatz:* „Daß nicht weltliche zusammengestellte Psalmen sage die Kirche noch unverbesserte Bücher lese; sondern nur die verbesserten des Neuen und Alten Testaments. *Aber wer auch falsch betitelte und unverbesserte Bücher in die Kirche einführt als heilige, daß er ausgestoßen werde, und daß die Bücher aber verbrannt werden.*" Griechisch: Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς (psalmos ab idiotis[1] compositos et vulgares ISID.) λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.

Die Zeit des vierten russischen Index, der in den Handschriften sehr verbreitet ist, ist nicht genau zu bestimmen. Nach einer Bemerkung der Handschrift des Rumjancevschen Museums Nr. 449 ist der lange Abschnitt über echte und unechte Bücher, in den auch unser Verzeichnis wieder aufgenommen ist, dem Gebetbuch des Metropoliten Kiprian (1376—1406) entnommen: PYPIN S. 33 37f. An der Spitze des Ganzen steht wieder der 59. Kanon von Laodikeia; doch erscheint der *Zusatz* von *Pog.* hier in etwas veränderter Gestalt.

In der vorletzten Spalte steht der Text der 1644 gedruckten *Kirillova Kniga.* PYPIN S. 52 druckt ihn nach der zweiten von den Raskolniki 1786 veranstalteten Ausgabe ab.

Eine *Kir.* sehr nahe stehende Form haben die Serben von den Russen übernommen. Sie findet sich vom 15. Jahrhundert an in Handschriften und ist von M. SPERANSKIJ herausgegeben worden: Serbskie spiski knig istinnych i ložnych, Čtenija 1908 3: IV, 5 S. 41—45.[2]

---

[1] Durch leichte Änderung kann man „von Weltlichen" auch in *Pog.* herstellen.

[[2] Zu spät lernte ich kennen JACIMIRSKIJ, Južno-slavjanskie i voschodjaščie k nim spiski indeksa otrečennych knig: Izvěstija Otdělenija russkago jazyka 14, 2 (1909) S. 281—287, Hs. Berlin, Kgl. Bibliothek Nr. 45 s. XIV/XV (serbisch). — Nach JACIMIRSKIJ S. 273 kennt auch Camblak († um 1420) den apokryphen Daniel-Text. — Nicht zugänglich war mir die russische Orthodoxe Theologische Enzyklopädie, die in Bd. 9 einen Artikel von SPERANSKIJ über die verbotenen Bücher enthält; vgl. das lobende Urteil von BONWETSCH, Theolog. Literaturblatt 1911, Nr. 5. — *Nachtrag bei der Korrektur.*]

Nik.		Nikon	Svjat.	Pog.	Kipr.	Kir.	Serb.
					*)	*)	*)
						4	
	1. Ἀδάμ	X	X	X	X	X	X
α′	2. Ἐνώχ	X	X	X	X	X	X
	3. Λάμεχ	X	X*	X	X		
β′	4. Πατριάρχαι	X*	X	X			X
γ′	5. Ἰωσὴφ προσευχή	X	X	X	X*	X*	X*
	Aseneth	X					
	6. Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ	X	X*				
	Testament Adams				X	X	X
δ′	7. Διαθήκη Μωσέως	X	X		X	X	
ε′	8. Ἀνάληψις Μωσέως	X	X				
⋮					*As.*		
ζ′ = 6					6*		
	9. Ψαλμοὶ Σολομῶντος	X	X	X	X	X	X
	Gesänge Davids			X	X		
η′	10. Ἡλίου ἀποκάλυψις	X	X	X	X	X	X
	11. Ἡσαΐου ὅρασις	X	X		X	X	X
ϑ′	12. Σοφονίου ἀποκάλυψις	X	X	X	X		
ι′	13. Ζαχαρίου ἀποκάλυψις	X	X		X		
⋮	14. Ἔσδρα ἀποκάλυψις	X*					
—		—					
	15. Ἰακώβου ἱστορία	X	X*		X	X	X
	16. Πέτρου ἀποκάλυψις	X	X*	X		X	X
α-δ′, ς′	17. Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων	X	X*	X*	X*	X*	X*
	18. Βαρνάβα ἐπιστολή	X	X	X	X	X	X
				⋮	16*		
	19. Παύλου πρᾶξις	X	X		X*	X*	X*
	20. Παύλου ἀποκάλυψις	X	X		X	X	X
ζ′	21. Διδασκαλία Κλήμεντος	X	X		X		
η′ {	22. Ἰγνατίου διδασκαλία	X	X				
	23. Πολυκάρπου διδασκαλία	X	X				
	24. Εὐαγγέλιον κατὰ Βαρνάβα	X	X	X	X	X	X
	25. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματϑίαν	X	X*				
ε′	*Evangelium nach Thomas*			X*	X	X	X
				20*	⋮		
*)	*Paralipomena des Jeremias*			X*	X*	X*	X*

* Bemerkungen:

Die nahen Beziehungen von *Kir.* und *Serb.* zu *Kipr.* kann man aus der Einleitung ersehen, die sie vorausschicken. In ihr wird auf den 59. Kanon zurückgegriffen, und es werden die Initia von drei (oder zwei) ἰδιωτικοὶ ψαλμοί angeführt. Um der Deutlichkeit willen nehme ich bei der Rückübersetzung das Griechische zu Hilfe.

Kipr., *Serb.*: Aber der apokryphen Bücher (συγ)γράμματα sind diese, welche zu besitzen nicht erlaubt ist.[a] Zusammengestellte weltliche Psalmen: „Δεῦτε πάντες οἱ πιστοί", ein anderer „Δεῦτε (καὶ) Τὸν σταυρόν σου τὸν παγέντα ἐν τῇ γῇ"[b].

[a] Ein Teil der Handschriften, unter ihnen auch Rumjanc. 449, wiederholt die Verbote, die am Anfang des ganzen Abschnittes in dem Kanon stehen.

[b] Je nachdem man καὶ liest oder nicht, erhält man drei oder zwei Initia.

Kir.: Apokryphe Bücher, welche zu lesen und zu besitzen den rechtgläubigen Christen nicht erlaubt ist; es sind aber diese. Zusammengestellte weltliche Psalmen, welches sind diese: Δεῦτε πάντες οἱ πιστοί, und ein anderer Δεῦτε, und Τὸν σταυρόν σου τὸν παγέντα ἐν τῇ γῇ. — Dann folgt 4, was in *Kipr.* fehlt, in *Serb.* an der richtigen Stelle steht.

Überschrift in *Svjat.*: καὶ ὅσα τῶν ἀποκρύφων; in *Pog.*: Die unverbesserten Bücher aber, siehe es sind ihnen die Namen.

3 *Svjat.* hat den Schreibfehler *Malech.*

4 *Nikon: Die Testamente der* Patriarchen.

5 Ein Teil der Handschriften von *Kipr.* hat irrtümlich *molitva Siϑova* (ϑ wie φ gesprochen!) = Gebet des *Seth.* So auch *Kir.* — Einige Handschriften von *Serb.* haben „Gebet des *Sisinnios*" (so Hs. Rylo-Kloster Nr. 78 s. XVII: JACIMIRSKIJ, Izv. Otděl russk. jaz. 13 2 [1908] S. 193). Vgl. WORRELL, Studien zum abessinischen Zauberwesen: Zeitschrift für Assyrologie 23 (1909) S. 149—183.

6 *Svjat.* hat nur *Eldad.*
Beachtenswert ist die Stellung von 6 in *Kipr.*, weil sie mit *Nik.* übereinstimmt.

14 *Nik.* markiert den Übergang zu den neutestamentlichen Apokryphen: Ὅσα τῆς νέας διαθήκης ἀπόκρυφα. — *Nikon:* Bis hier sind die des Alten Testaments. Es werden aber auch andere viele in verschiedenen συγγράμματα gefunden, welche erlaubt ist anzusehen unter den seienden (bleibenden?) und angenommenen Büchern, und außer jenen ist es uns nicht gestattet, andere anzunehmen. Die des Neuen [Testaments] aber sind diese.

15—17 In *Svjat.* fehlt 14; 15—17 sind deshalb als 14—16 gezählt. 17 ist in der Zählung übersprungen, so daß mit 18 wieder die Übereinstimmmung mit dem Griechen erzielt ist. In den andern slavischen Texten sind die einzelnen Stücke übrigens nicht gezählt.

17 *Pog.*, *Kipr.*, *Kir.*, *Serb.* lassen καὶ διδαχαί aus. *Nik.* trennt ς′ Διδαχὴ ἀποστόλων von α′—δ′ Περίοδος Παύλου, Πέτρου, Ἰωάννου, Θωμᾶ.

16 in *Kipr.* umgestellt: das ist vielleicht bemerkenswert, weil in *Kipr.* auch 6 nicht an der gewöhnlichen Stelle steht.

25 *Svjat.: Matϑea.* — In drei russischen Texten und *Serb.* steht statt des Matthias-Evangeliums das *Evangelium nach Thomas.* Die Übereinstimmung mit *Nik.* ist beachtenswert; hier sind die beiden Thomasschriften δ′ Περίοδος, ε′ Εὐαγγέλιον hintereinander gestellt. — In *Pog.* steht hinter *„Thomas": Die Häretiker verfaßten* [*es*; oder *sie*, falls man die Bemerkung auch auf 24 bezieht].

Pog. 20 setzt zu: *welche sie Epistel nennen.*

Der Zusatz der *Paralipomena des Jeremias*, den vier Texte haben, paßt nicht hierher, da wir ihn bei den alttestamentlichen Apokryphen suchen müßten. *Pog.* und *Kipr.* bestimmen den Text näher: über die Gefangennahme (Jerusalems), daß sie (auch) einen Adler sandten nach Babylon mit einem Brief zu Jeremias. *Kir.*, *Serb.* etwas kürzer: Paralipomena, daß sie einen Adler sandten nach Babylon zu Jeremias. — *Nik.* vereinigt unter einer Nummer mehrere Stücke: η′ Ἰγνατίου[22], Πολυκάρπου[23] [Ποιμένος] καὶ Ἑρμᾶ . . . Die Überlieferung des Textes ist übrigens unsicher.

Pog. hat hinter 18 einen Einschub: Fragen Johannes des Theologen an Abraham auf dem Ölberg, an den Herrn und Fragen des Bartholomäus an die Gottesmutter. *Kipr.*, *Kir.* und *Serb.* haben diese Stücke am Anfang des folgenden Paragraphen.

Die näheren Bestimmungen, die einige Handschriften von *Kipr.* zu 2, 7, 17 zufügen, übergehe ich als unwesentlich. Manche haben als Zusatz hinter dem Thomas-Evangelium: „und über die Rachmanen, die Wanderung des Zosimos". Einig ist die Überlieferung nur in 19: *add.* *„mit Lüge zusammengesetzt"*; so auch *Serb.* In *Kir.* ist einfach zugefügt: *erlogen.*

Nik. ς′ Ἀβραὰμ στίχ. τ′ fehlt in den andern Indices. Hinter 13 Zacharias hat *Nik.:* [ια′] Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα, ohne Angabe der Stichen, also vielleicht späterer Zusatz. 16 Petrus-Apokalypse und 18 Barnabas-Brief hat *Nik.* in der voran-

gehenden Abteilung καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται als Nr. 2 und 3. Die Übereinstimmung von *Nik.* mit den jüngern slavischen Indices ist so groß, daß es nahe liegt, sie als Schößlinge einer *Anast.* sehr ähnlichen Rezension des palästinensischen Index anzusehen. Auf *Anast.* selbst können sie wegen der abweichenden Stellung von 6 und des ihnen allen gemeinsamen Thomas-Evangeliums nicht zurückgeführt werden. Die in der Einleitung von *Kipr.*, *Kir.*, *Serb.* angegebenen Psalmen-Initien, über die ich leider nichts mitteilen kann, gehen möglicherweise ebenfalls auf diese vorauszusetzende Grundform zurück.

Bei den Slaven war dieser Index gelehrte Tradition; manche der angeführten Schriften waren ihnen überhaupt gar nicht bekannt. Vgl. TICHONRAVOVs Abhandlung über die apokryphen Bücher des alten Rußland in seinen Werken (Sočinenija) 1, Moskau 1898, S. 151[1].

---

[1] Besonders eingehend handelt TICHONRAVOV in dem 2. Stück der Abhandlung über die russische Historien-Bibel (Paleja). — JUGIE, Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe, Paris 1909 (Études de théologie orientale 1) erwähnt den sogen. Index des Anastasios nur kurz S. 31 Anm. 1.

[*Nachträge bei der Korrektur.* — 10. Mai 1911.

Zu 2: Zu den Sonnenvögeln vgl. S. A. FRIES, Der krähende Hahn in der Passionsgeschichte: Le Monde Oriental 2 (1907/8) S. 242—248.

Zu 3: Auch ENGELHARDT, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 1832 S. 207—250 hat L[2] als Beilage zu seinem Aufsatz über die Bogomilen abgedruckt. Die Ausgabe von CHARLES rezensierte K. USPENSKIJ, Žurnal min. narodn. prosv. N. F. 18, Nov. 1908, Kritik S. 179—187. Nach EUTHYMIOS ZIGABENOS, Contra Massalianos anath. 4 (MIGNE P. G. 131, 44) führten die Häretiker die βδελυρὰ ψευδεπίγραφος παρ' αὐτοῖς τοῦ Ἡσαΐου ὅρασις für ihre falsche Trinitätslehre an. L[1] mag aus den Kreisen der Priscillianisten stammen, doch hat keine Beziehungen zu L[2]. RADČENKO, Ėtjudy o bogomil'stvě. Viděnie proroka Isaii v pereskazach katarov-bogomilov (Kievskija Universit. Izvěstija 1908, Mart, č. II S. 1—14) handelt von den Nachwirkungen der Visio in der Confessio Raymundi Valsiera de Ax (DÖLLINGER 2 S. 166 ff.) und in der Confessio Petri Maurini de monte Alionis (ib. S. 208 ff.). Vgl. auch RADČENKOs Aufsatz in: Eranos, Sbornik statej für Daškevič, Kiev 1906, S. 229—234.

Zu 4: Die apokryphe Passio *Inc.* Βούλομαι kommt auch in den Menologien Sin. 519 und 526 (s. X) vor: A. VASIL'EV, Viz. Vremennik 14 (1907) [1909 erschienen] S. 281 f. 291.]

[Abgeschlossen den 30. Dezember 1910.]

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

BADE, W. FRED., The Canonization of the Old Testament, s. The Biblical World XXXVII, 3 (März 1911), S. 151—162.

† BENNETT, W. H., and W. F. ADENEY, A Biblical Introduction. London 1911. VIII, 470 S. 8°.

† CASPARI, W., Der Stil des Eingangs der israelitischen Novelle, s. ZWTh LIII (1911), 3, S. 218—252.

PERLES, F., Wer hat zuerst Strophen in der ATlichen Poesie angenommen?, s. OLZ 14. Jahrg. Nr. 6 (Juni 1911), Sp. 249f.

† TRABAUD, H., L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle II, s. RThPh 1911, Juli-Aug., S. 344—386.

† WIENER, H., The Scientific Study of the Old Testament, s. BS 1911, April, S. 249—263.

WILKE, FRITZ, Das Alte Testament und der christliche Glaube. Leipzig 1911. 112 S. 16°.

2. Text und Übersetzungen.

DRIVER, S. R., The Authorized Version of the Bible, s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 341—346.

† GÜDEMANN, M., Kürzen und Längen in der Bibel, s. MGWJ 1911, 1/2, S. 129—155.

HÄNEL, JOH., Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis. Beiheft XX zur ZAW. Gießen 1911. IV, 88 S. Gr.-8°.

KENNEDY, A. R. S., Codex Edinburgensis, s. ET XXII No. 9 (Juni 1911), S. 391—394.

MERCATI, GIOVANNI, Fragmenti di Aquila o di Simmaco?, s. RB 1911, 2, S. 266—272.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK, VOLZ. 10. Lieferung: Die großen Propheten und ihre Zeit, von HANS SCHMIDT. S. 1—80. 11. u. 12. (Doppel-) Lieferung: Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis, von H. GUNKEL. Bogen 11—20 (I. Abt., 1. Bd., Schluß). VIII + S. 161—310. Göttingen 1911. Gr.-8°.

† VOGELS, Alttestamentliches im Codex Bezae, s. BZ 1911, 2, S. 149—158.

3. Altes Testament und Altertum.

DHORME, P., Deux ex-voto babyloniens, s. RB 1911, 2, S. 277—279.

HALÉVY, J. I. Le nom du matelot du Noé babylonien; II. La langue des fondateurs des villes importantes de la Sumérie; III. Le démon malfaisant *Lilu* [כליל Jes 2 18 soll bedeuten: comme un *lil.* — K.M.], s. Journ. Asiatique Tome XVI, 3 (Nov.—Dec. 1910), S. 627—630.

HOLT, IVAN LEE, Tablets from the R. Campbell Thomson Collection in Haskell Oriental Museum, The University of Chicago, s. AJSL XXVII, 3 (April 1911), S. 193—232.

KOHLER, J., u. A. UNGNAD, Hammurabi's Gesetz. Bd. V: Übersetzte Urkunden. Verwaltungsregister. Inventare. Erläuterungen. Leipzig 1911. VII, 128 S. Lex.-8°.

† KÖNIG, E., Babylonien und die Deutung des A. T. [= III, 9 von „Für Gottes Wort und Luthers Lehr"]. Gütersloh. 84 S. 8°.

† KÖNIG, ED., Babylonische Kultur und alttestamentl. Ideenwelt. V. VI., s. NKZ 1911, 4, S. 269—310.

v. LICHTENBERG, R. FRH., Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, mit 54 Abbildungen, s. MVAG 1911, 2. Leipzig 1911. 104 S.

MEISSNER, BRUNO, Assyrische Jagden auf Grund alter Berichte u. Darstellungen geschildert. Mit 21 Abbildungen [= AO 13. Jahrg. 2]. Leipzig 1911. 32 S. 8°.

† SCHMIDT, A., Udgravningerne i Assyrien og deres Betydning for Israel. København 1911. 92 S. 8°.

UNGNAD, A., Aus der altbabylonischen Kontraktliteratur, s. OLZ 1911, 3 (März), Sp. 106—108.

† WILDEBOER, G., Nieuw Licht over het oude Testament. Verspreide opstellen. Haarlem 1911. XI, 312 S. 8°.

4. Exegese.

HERRMANN, J., Stichwortglossen im AT, s. OLZ XIV, 5 (Mai 1911), Sp. 200—204.

† SCHULZ, A., Geschichte u. Erbauung im Alten Testament. Eine exeget. Untersuchg. Braunsberg 1911. VIII, 60 S. 8°.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

ZAPLETAL, V., Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese. 2. Aufl. Freiburg (Schweiz) 1911. 39 S. Gr.-8⁰.

† HASTINGS, J., The Great Texts of the Bible: Genesis to Numbers. Edinburg 1911. 458 S. 8⁰.

PETERS, JOHN P., The Wind of God [Gen 1_2b], s. JBL XXX (1911), 1, S. 44—54.

CASPARI, W., Zu Genesis 10, s. OLZ 14. Jahrg. No. 6 (Juni 1911) Sp. 247—249.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis: Chapter IV [Gen 11 $_{12-18}$], s. ET XXII No. 9 (Juni 1911) S. 426—430.

JIRKU, A., Das ל in אמרפל Gen 14, s. OLZ XIV, 5 (Mai 1911), Sp. 204f.

WRIGHT, G. FREDERICK, Geological Light on the Interpretation of "the Tongue" in Joshua 15 $_{2.5}$ 18 $_{19}$, s. JBL XXX (1911), 1, S. 18—28.

† HOLLINGWORTH, E. W., The Book of Judges and the Date of the Exodus, s. PSBA 1911, 2, S. 46—50.

SCHULTZ, WOLFG., Nachtrag zu Simsons Rätsel, s. OLZ 14. Jahrg. No. 6 (Juni 1911), Sp. 250—252.

† KANDZIORA, L., Das gereimte Bruchstück des Buches der Könige und die entsprechende Prosa. Diss. Greifswald 1910. 153 S. 8⁰.

† KENNETT, R. H., The Composition of the Book of Isaiah in the Light of History and Archaeology. London 1910. VII, 94 S. Gr.-8⁰.

† WADE, G. W., The Book of the Prophet Isaiah. With Introd. and Notes. London 1911. 514 S. 8⁰.

VAN HOONACKER, A., Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe *(suite)*, s. RB 1911, 2, S. 279—285.

† RIESSLER, P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt u. erklärt. Rottenburg 1911. VI, 294 S. Gr.-8⁰.

BEWER, JULIUS A., Some Ancient Variants in Hosea with Scribe's or Corrector's Mark, s. JBL XXX (1911), 1, S. 61—65.

† STIBITZ, G., The Message of the Book of Amos, s. BS 1911, April, S. 308—342.

† STONEHOUSE, G. G. V., The Book of Habakkuk. Introd., Transl. and Notes on the Hebrew Text. London 1911. 272 S. 8⁰.

† WRIGHT, W. A., The Hexaplar Psalter being the Book of Psalms in 6 Engl. Versions. Cambridge 1911. VI, 389 S. Lex.-8⁰.

† BERKOWICZ, M., Der Strophenbau in den Psalmen und seine äußeren Kennzeichen, s. SAW 165. Bd. IV. Abhandlung. Wien 1911. 41 S. Gr.-8⁰.

HAUPT, P., Selah as 'Reverential Prostration', s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 374—377.

† SONIES, K., De Tijdsbepaling van het eerste Psalmboek (Ps. 1—41). Proefschr. Groningen 1911. VIII, 152 S. Gr.-8⁰.

† WIESMANN, H., Das Buch der Sprüche, Kap. 7. Aus dem Nachlaß J. K. ZENNERS hersgg. u. ergänzt, s. BZ 1911, 2, S. 120—129.

† SCHMIDT, N., The Messages of the Poets; the Book of Job and Canticles, and some Minor Poems in the OT. London 1911. 440 S. 16⁰.

† LANDERSDORFER, SIM., Eine babylonische Quelle f. das Buch Job? Eine literargeschichtl. Studie [= BSt XVI. Bd. 2. Heft]. Freiburg i. B. 1911. XII, 138 S. Gr.-8⁰.

BARTON, GEORGE A., The Composition of Job 24—30, s. JBL XXX (1911), 1, S. 66—77.

† DAICHES, S., Job XXVI, $_{12-13}$ and the Babylonian Story of Creation, s. ZA 1911, 1/2, S. 1—8.

EPSTEIN, M., Das älteste Liebeslied der Welt. Das Hohelied Salomons. II. Teil der Poesien des Alten Testaments in deutschem Gewande. Frankfurt a.M. 1911. VI, 22 S. 8⁰.

† WILKINS, G., The Prayer of Manasseh, s. Hermath 1910, S. 167—178.

SWART, J., De theologie van Kronieken. Groningen 1911. 104 S. 8⁰.

† HEINISCH, P., Sapientia 8, $_{19.20}$, s. BZ 1911, 2, S. 130—141.

BATIFFOL, PIERRE, Les Odes de Salomon *(fin)*, s. RB 1911, 2, S. 161—197.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BARTH, J., Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. Zweiter Teil. Leipzig 1911. 59 S. Gr.-8⁰.

BURNEY, C. F., The Hebrew Word for 'Atone',, s. ET XXII, 7 (April 1911), S. 325—327.

CHEYNE, T. K., Brief Communications, s. JBL XXX (1911), 1, S. 104f.

† EBERHARTER, A., Zu den hebräischen Namen auf יה, s. BZ 1911, 2, S. 113—119.

v. GALL, Die Herkunft unseres Schriftalphabets, s. Hessische Blätter für Volkskunde X, 1 S. 43—46.

† HAGEN, M., Lexicon Biblicum. Vol. III (: Cursus Scripturae Sacrae). Paris 1911. 1343 Sp. 8⁰.

Haupt, P., *Immeru*, Schaf, und *ūru*, Pferd, s. ZDMG 1911, 1, S. 107f.
König, Ed., The Hebrew Word for 'Atone', s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 378—380.
Langdon, Stephen H., The Hebrew Word for 'Atone', s. ET XXII, 7 (April 1911), S. 320—325.
Langdon, S. H., Supplementary Note on the Hebrew Word for 'Atone', s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 380f.
Löwinger, Ad., Der Schatten in Literatur und Folklore der Juden. Wien 1910. 26 S. 8°.
Mahler, E., 𓁶 = ראש, 𓌉 = ראשון, s. OLZ XIV, 4 (April 1911, Sp. 145—151.
Margolis, Max L., The Place of the Word-Accent in Hebrew, s. JBL XXX (1911), 1, S. 29—43.
Marmorstein, A., Einige hebräische Redensarten, s. OLZ 1911, 3 (März), Sp. 108—110.
† Müller, Dav. Heinr., Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius, s. SAW 167 Bd. II. 1911. 27 S.
Nestle, Eb., Die ersten hebräischen Typen, s. OLZ XIV, 4 (April 1911), Sp. 155f.
Spiegelberg, W., Ein semitisches Lehnwort [שוט] im Demotischen, s. OLZ XIV, 5 (Mai 1911), Sp. 193—195.
Zapletal, V., Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario, studiis academicis accomodata. Ed. II. emendata. Paderbornae 1910. X, 142 S. Gr.-8°.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Barton, George A., Rahab, s. ET XXII, 7 (April 1911), S. 331f.
† Bezold, C., Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern (Vortrag), s. Sitzungsb. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 2. Abh. 1911. 60 S. Gr.-8°.
† Bleeker, L. H. K., De beteeknis van den profeet Elia voor de geschiedenis van Israëls godsdienst, s. ThSt 1910, 6, S. 415—444.
Dussaud, René, A propos du dieu syrien Hadad, s. Journ. Asiatique Tome XVI, 3 (Nov.—Dec. 1910), S. 645—649.
Feuchtwang, D., Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Wien 1911. 56 S. 8°.
Fischer, A., Das Omen des Namens bei den Arabern, s. ZDMG 1911, 1, S. 52—56.
Frank, Carl, Studien zur Babylonischen Religion. I. Bd. (1. u. 2. Heft) mit 1 Lichtdrucktafel. Straßburg i. E. 1911, VIII, 287. Gr.-8°.
Gibson, Marg. D., Which was the Night of the Passover?, s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 378.
Goldziher, I., Magische Steine, s. ARW XIV (1911), 1 u. 2. S. 308f.
Grimme, Hubert, Das Alter des israelitischen Versöhnungstages, s. ARW XIV (1911) 1 u. 2, S. 130—142.
Herrmann, J., Die religionsgeschichtliche Arbeit am A. T., s. ThStK 1911, 3 S. 431—445.
Herrmann, Joh., Die soziale Predigt der Propheten. Bibl. Zeit- u. Streitfragen VI, 12, Gr. Lichterfelde-Berlin 1911. 34 S. 8°.
Hertlein, Ed., Die Menschensohnfrage im letzten Stadium. Ein Versuch zur Einsicht in das Wesen altchristl. Schrifttums. Stuttgart 1911. X, 193 S. 8°.
Hildebrandt, A., The Practice of Circumambulation, s. ET XXII No. 9 (Juni 1911), S. 420—422.
† Humbert, P., Le Messie dans le Targum des Prophètes, s. RThPh 1911, Sept.—Okt., S. 420—447.
† King, E. G., Early religious Poetry of the Hebrews. Cambridge 1911. XVI, 156 S. Kl.-8°.
Lévi, I., Les Jardins d'Adonis, les Kapparot et Rosch Haschana, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 206—212.
Margoliouth, G., The Two Zadokite Messiahs, s. JThSt XII, No. 47 (April 1911), S. 446—450.
† Merx, A., Das Prophetentum des AT, s. PM 1911, 5, S. 165—179.
Montgomery, James A., Some Early Amulets from Palestine (With two Plates), s. Journ. of the Americ. Or. Soc. XXXI, 3 (Juni 1911), S. 272—281.
† Morgenstern, J., Biblical Theophanies, s. ZA 1911, 1/2, S. 139—193.
Moxon, Cavendish, Rahab, s. ET XXII No. 9 (Juni 1911), S. 423f.
Müller, Konrad, Die seit Renan über einen israelitischen Urmonotheismus geäußerten Anschauungen disziplingeschichtlich dargestellt. (Inaugural-Diss.) Breslau 1911. 102 S. 8°.
Nilsson, M. P., Primitive Religion, s. Religionsgesch. Volksbb. III, 13. u. 14. Heft. Tübingen 1911. 124 S.

† OESTREICHER, TH., Die Stellung des Gesetzes in der israelitischen Religionsgeschichte, s. RCh 1911, 3/4, S. 89—153.
† ROSCHER, W. H., Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, s. ASG 28 Bd., Nr. V. Leipzig 1911. 154 S. mit 1 Abbild. u. 1 Taf. Lex.-8°.
ROTHSTEIN, J. W., Moses und das Gesetz. I. Gesetzgebung in Israel u. Babel (Moses u. Hammurabi). II. Moses, sein Leben und sein Lebenswerk. Bibl. Zeit- und Streitfragen VI, 9. 10/11. Gr. Lichterfelde-Berlin 1911. 46 + 71 S. 8°.
SCHEFTELOWITZ, I., Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum, s. ARW XIV (1911), 1 u. 2, S. 1—53.
SCHMIDT, AAGE, Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen, s. MVAG 1911, 3. Leipzig 1911. IV, 136 S. Gr.-8°.
† SCOTT, E. F., Kingdom and the Messiah. Edinburgh 1911. VIII, 261 S. 8°.
SMITH, HENRY PRESERVED, Animal Sources of Pollution, s. JBL XXX (1911) 1, S. 55—60.
† SOEDERBLOM, N., Les Religions. Coup d'oeil hist. Saint-Blaise 1911. 111 S. 8°.
UNGNAD, A., Zu den assyrischen Götterlisten, s. OLZ XIV, 4 (April 1911), Sp. 151—154.
† WACE, H., Prophecy, Jewish and Christian. London 1911. 198 S. 8°.
WOLFF, M., De identificatie van Jahwe-Dionysus bij de Helleensch-Romeinsche schrijvers, s. ThT 1911, 3, S. 255—261.
† WÜNSCHE, A., Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch. Breslau 1911. 59 S. 8°.
ZIMMERN, HEINR., Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl [= AO 13, 1]. Leipzig 1911. 32 S. 8°.

7. Geschichte Israels.

DELAPORTE, L., Da-da, patési de Nippour, s. OLZ XIV, 4 (April 1911), Sp. 154f.
HANDCOCK, P. S. P., Identification of an unnamed Old Testament King, s. ET XXII No. 8 (Mai 1911), S. 370—372.
JAUSSEN et SAVIGNAC, Rab'el II et Malikou III, s. RB 1911, 2, S. 273—277.
† KUTTNER, B., Von Adam bis Mose [= Biblische Lebensbilder. 1. Bändchen]. Frankfurt a. M. 1911. 80 S. 8°.
LEHMANN-HAUPT, C. F., Die Geschicke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte [= Religionsgesch. Volksbb. II. Reihe, 1. u. 6. Heft]. Tübingen 1911. 93 S. Kl.-8°.
LÉVI, I., Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 161—205.
LUCKENBILL, D. D., Benhadad and Hadadezer, s. AJSL XXVII, 3 (April 1911), S. 267—284.
MALHA, LOUIS, La 1re Station des Hébreux après le passage de la Mer Rouge, s. AlM 1911, 4, S. 256—260.
MARMORSTEIN, A., La dignité de guérousiarque de la synagogue, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 288—292.
† MÜLLER, S., Jüdische Geschichte von der Zerstörung des II. Tempels bis zur Gegenwart, in Charakterbildern dargest. Stuttgart 1911. III, 333 S. mit 13 Bildnissen.
WEIL, M. R., Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire (*suite et fin*), s. Journ. Asiatique Tome XVI, 3 (Nov.—Dec. 1910), S. 507—579, u. Tome XVII, 1 (Jan.—Febr. 1911), S. 5—53.

8. Geographie Palästinas.

MNPD 1911, 1. — I. Mitteilungen: BAUMANN, EBERHARD, Sprichwörter und Redensarten. S. 1—4. — II. Nachrichten: Personalnachrichten. — Verzeichnis sämtlicher Mitglieder des Vereins zur Erforschung Palästinas. — Geschäftliche Mitteilungen. S. 5—16.
MNDP 1911 Nr. 2. — 1. Mitteilungen: BAUMANN, EB., Sprichwörter und Redensarten (*Schluss*). — HÖLSCHER, G., Die neuen Funde von Samaria. — Kurze Mitteilungen. — Reste der Basilika Konstantins in Jerusalem. — II. Nachrichten: Auszug aus der Rechnung für 1910. — Vereinsnachrichten.
ZDPV XXXIV, 2 u. 3. — Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem: NESTLE, ERWIN, 18. Judaea bei Josephus S. 65—118. — BAUMANN, EBERH., Die Lage von Mizpa in Benjamin S. 119—137. — REIL, JOH., Der Bilderschmuck des Evangeliars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem (Hierzu Tafel I—IV) S. 138—146. — DINSMORE, J. E., u. G. DALMAN, Die Pflanzen Palästinas (Fortsetzung) S. 147—172. — Bücherbesprechungen S. 173—184.
PEF April 1911. — Notes a. News S. 63—68. — MACKENZIE, DUNCAN, The Ancient Site of 'Ain Shems, with a Memorandum on the Prospects of Excavation S. 69—79. — DRIVER, S. R., The Discoveries at Samaria S. 79—83. — MACALISTER, R. A. ST., Gleanings from the Minute-Books of the Jerusalem Literary Society (*concluded*)

S. 83—90. — OFFORD, JOSEPH, Recently Found Inscriptions relating to Roman Campaigns in Palestine S. 91—97. — Report from Dr. MACKENZIE on Adaseh S. 97—100. — BIRCH, W. F., Gibeah of Saul and Zela. The Site of Jonathan's Home and Tomb S. 101—109. Report on the Pilgrimage to Mecca S. 109—113. Notes a. Queries S. 114.

BREASTED, JAMES HENRY, The "Field of Abram" in the Geographical List of Sheshonk I, s. Journ. of the Americ. Or. Soc. XXXI, 3 (Juni 1911), S. 290—295.

DAHSE, JOH., Ein zweites Goldland Salomos. Vorstudien zur Geschichte Westafrikas, s. ZE 1911, 1, S. 1—79.

DHORME, P., Les pays bibliques et l'Assyrie (*suite*), s. RB 1911, 2, S. 198—218.

GUTHE, HERM., Bibelatlas in 20 Haupt- u. 28 Nebenkarten. Mit e. Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen. Leipzig 1911. 36 farb. Kartens. + V, 10 S.

HARFOUCHE, J., Excursion dans les districts libanais de Kharroub et de Chouf, s. AlM 1911 März S. 190—205.

MÜLLER, W. M., Das Land Gosen nach einem demotischen Schulbuch, s. OLZ XIV, 5 (Mai 1911), Sp. 195—198.

9. Archaeologie.

ABEL, F.-M., Inscriptions de Jéricho et de Scythopolis (1. Le tombeau de l'higoumène Cyriaque à Jéricho. 2. Inscription de Beisân). Un mot sur les ostraca de Samarie, s. RB 1911, 2, S. 286—293.

BARTON, GEORGE A., The Babylonian Calendar in the Reigns of Lugalanda and Urkagina, s. Journ. of the Americ. Orient. Soc. XXXI, 3 (Juni 1911), S. 251—271.

† BENNETT, W. H., The Moabite Stone. With 1 plate. Edinburgh 1911. VII, 86 S. Kl.-8°.

BRUSTON, CH., Additions (I Une phrase de l'inscription de Siloé, II Deux anciennes inscriptions Cananéennes de Lachis, III L'inscription de Sérabît, s. Revue biblique, 1911, avril, S. 290—293.

† BÜCHLER, A., Die Strafe des Ehebruches in der nachexilischen Zeit, s. MGWJ 1911, 2, S. 196—219.

CHEÏKHO, Les récentes fouilles de Samarie, s. AeM 1911 No. 6 (Juni), S. 401—410.

EISLER, ROB., Zu den englischen Grabungen beim Siloam und unter der Omarmoschee in Jerusalem. S.-A. aus der Frankfurter Zeitung 29. Mai 1911. No. 147. 8 S. 8°.

† FUNK, S., Die Männer der großen Versammlung u. die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum, s, MGWJ 1911, 1/2, S. 33—42.

GINZEL, F. K., Zeitrechnung der Juden Naturvölker sowie der Römer u. Griechen. Leipzig 1911. VIII, 597 S. Lex.-8°.

HUNGER, JOH., Heerwesen und Kriegführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht. Mit 9 Abbildungen [= AO 12, 4]. Leipzig 1911. 40 S. 8°.

† JEREMIAS, A., The Old Testament in the Light of the Ancient East: Manual of Biblical Archaeology. 2 Vols. London 1911. 382 + 344 S. 8°.

† KRAUSS, SAM., Talmudische Archäologie. II. Bd. Leipzig 1911. VII, 722 S. mit 35 Abbildgn. Gr.-8°.

LYON, DAVID G., On the Archaeological Exploration of Palestine, s. JBL XXX (1911), 1, S. 1—17.

MEISSNER, B., Schafschur in Babylonien, s. OLZ 1911, 3 (März), Sp. 97—101.

† PREUSS, J., Biblischtalmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt. Berlin 1911. VIII, 735 S. Lex.-8°.

RAAD, A. M., L'année éthiopienne, s. AlM 1911 No. 6 (Juni), S. 428—432.

REINACH, TH., La pierre de Golgoi, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 285—288.

VINCENT, H., L'Église de l'Éléona, avec illustrations et planches hors texte, s. RB 1911, 2, S. 219—265.

10. Aramaica und Verwandtes.

SIDERSKY, D., Le calendrier sémitique des papyri araméens d'Assouan, s. Journ. Asiatique Tome XVI, 3 (Nov.-Dec. 1910), S. 587—592.

SPRENGLING, M., Chronological Notes from the Aramaic Papyri. The Jewish Calendar. Dates of the Achaemenians (Cyrus—Darius II), s. AJSL XXVII, 3 (April 1911), S. 233—266.

STRACK, H. L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten u. einem Wörterbuch. 5., teilw. neu bearb. Aufl. München 1911. 40 + 60* S. 8°.

[Abgeschlossen den 25. Juni 1911.]

20. 7. 11.

Die Chronologie des Priesterkodex und ihre Umgestaltungen.

(Mit 8 Tabellen S. 251—255.)

Von Oskar Fischer, Oberlehrer in Döbeln.

I.

Die Urzeit schließt im Priesterkodex[1], wie es in der Natur der Sache liegt, mit Abrahams Auszug aus Haran im 75. Lebensjahre, dem Beginn der Geschichte des israelitischen Gottesstaates (Gen 12 4).

Rechnen wir, um das Jahr des Auszugs Abrahams zu bestimmen, die in den Registern Gen 5 und 11 10—32 für die zehn Erzväter von Adam bis Noah (Gen 5) und für die neun von Sem bis Tharah (Gen 11 10ff.) gegebenen Zeugungszahlen[2] zusammen und addieren dazu Abrahams Lebensalter bei seiner Wanderung nach Kanaan, so erhalten wir die Summe 2021. Eine bedeutungsvolle Zahl wird daraus, wenn wir aus Septuaginta und Leptogenesis[3] in der zweiten Erzväterreihe einen zehnten Erzvater, den zweiten Kenan, mit dem Zeugungsalter 30 (für 130 in LXX,

[1] Der Priesterkodex (P), die jüngste Quelle des Hexateuchs (Gesamtname der fünf Bücher Mosis oder des Pentateuchs nebst dem dazugehörigen Buch Josua) ist eine Gesetzessammlung, deren Grundstock, die priesterliche Grundschrift, im Exil und in der Zeit nach dem Exil (die babylonische Verbannung: 586 bis 538 v. Chr.) entstanden ist. In Wirksamkeit trat diese Gesetzgebung durch Esra (im Jahre 444 v. Chr.?). Zweck der priesterlichen Grundschrift ist, die Entstehung des israelitischen Gottesstaates zu beschreiben: sie erstreckt sich über den ganzen Zeitraum, den die fünf Bücher Mosis und das Buch Josua umfassen, und gibt das chronologische Gerippe dazu (die älteren Quellen des Hexateuchs haben höchstens Ansätze zu einer Chronologie).

[2] Gen 5 3ff. „Als Adam 130 Jahre alt war, erzeugte er . . . . . . Seth. Als Seth 105 Jahre alt war, erzeugte er den Enos“ usw. Ähnlich Gen 11 10ff.

[3] Innerhalb der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta (LXX) ist der Pentateuch der älteste Teil (noch im 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden?). Die Leptogenesis, auch Buch der Jubiläen genannt, ist ein älterer Midrasch (d. h. Forschung, Schrifterklärung — Name einer zahlreichen Gattung jüdischer Schriften) zur Genesis, dessen Entstehung wahrscheinlich in die Makkabäerzeit zu verlegen ist, also nach 168 v. Chr. (Makamaron 46 6—15 das Gegenbild des Antiochus Epiphanes! 38 1—14 der Kampf um Hebron, ein Bild aus der Makkabäerzeit!).

die die Zeugungsalter von Arpachsad bis Serug um je 100 erhöht) einfügen[1] und außerdem die am Anfang der Zeitrechnung des Priesterkodex stehenden sieben Schöpfungstage als ebensoviel Jahre ansetzen.[2] Dann beträgt die Zeitdauer der ganzen Weltgeschichte vom Anfang bis zu Abrahams Auszug genau 2058, also $6\times7\times7\times7$ Jahre, die Hälfte von $12\times7\times7\times7$ (s. Tabelle I).

Bestätigt wird das gewonnene Resultat durch die weiteren Zahlenangaben des Priesterkodex Gen 12 4 21 5 25 26 47 9 Ex 12 40f. Dieser schließt seine Geschichtserzählung mit dem Einzug Israels in Kanaan im 41. Jahre der Wanderung[3], dem Erfüllungsjahre der Verheißungen (Num 33 38 Jos 4 19 5 10 18 1). Dies ist aber das 686. (Teilzahlen: 25+60+130 +430+41) oder $2\times7\times7\times7$te Jahr seit Abrahams Auszug (vgl. Tabelle IIC).

Die Streichung des zweiten Kenan in späterer Zeit ist wohl daraus zu erklären, daß man die eigentliche Bedeutung der sieben Schöpfungstage nicht mehr verstand und die alte Rechnung als unbrauchbar durch eine neue ersetzte (2666 Jahre, d. h. etwa zwei Drittel einer Weltperiode von 4000 Jahren, von Adam bis zum Auszug aus Ägypten, wie man längst gefunden hat. Vgl. Tabelle VI.

Bei tieferem Eindringen in die oben erwähnte ursprüngliche Zeitrechnung des Priesterkodex finden wir, daß Generationen von $42 = 6\times7$ Jahren[4] (nicht von 40 Jahren wie in der späten Stelle I Kön 6 1[5]) an-

[1] Auf der Hand liegt, daß zu den 2×10 Patriarchen von Adam bis Noah und Sem bis Tharah die vier Generationen Abrahams, Isaaks, Jakobs und der zwölf Stammesväter den passenden Abschluß bilden (Gesamtsumme: 24).

[2] Der Priesterkodex kennt eine Art Jahrwochen, in denen das Sabbatjahr dieselbe Rolle spielt, wie in der Tagwoche der Sabbat. Ja, er geht soweit, im Exil eine Strafe für die Nichtbeachtung der Sabbatjahre zu sehen Lev 26 34 f. 43, — jener Ruhezeiten des Landes für Jahwe Lev 25 4. Demgemäß ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der Priesterkodex mit dem siebenten Schöpfungstag das erste Sabbatjahr und also mit den übrigen Schöpfungstagen ebenfalls Jahre gemeint hat. Wie hätte auch sonst der Priesterkodex die Schöpfungsgeschichte in seine peinlich genaue Chronologie (Betonung der Jahresanfänge am ersten Nisan als hochheilig Ex 12 2 cf. 40 1 ff. Esra 7 9 10 17) einfügen sollen?

[3] Über dieses Jahr führt keine Spur hinaus, — kann es auch nicht, da nach den Prinzipien des Priesterkodex (mechanische Steigeruug der Wunder bis zum Äußersten, Unterdrückung der natürlichen geschichtlichen Motive) jeder Widerstand von Gott im Nu niedergeschlagen wird und somit an den Einzug ins Land sich unmittelbar die Besetzung desselben anschließen muß.

[4] Entsprechend der Gesamtsumme $6\times7\times7\times7 = 49\times42$ (Dauer der Urzeit) und passend für ein System, das die Heiligkeit der Zwölf- und Siebenzahl betont ($84 = 2\times42 = 12\times7$).

[5] I Kön 6 1 ist aus dem 37. Vers des gleichen Kapitels entstanden und sehr jung (nach Wellhausen). LXX las den Vers ursprünglich nicht.

genommen zu werden scheinen. 420 Jahre beträgt nämlich der Zeitraum von Sems bis zu Abrahams Zeugung oder rückwärts vom Ende des 75. Jahrs Abrahams bis zum Ende des 75. Jahrs Sems (Sem das Gegenbild Abrahams!)[1], — mit anderen Worten die Epoche des 11. bis 20. Erzvaters (Sem bis Tharah). Die wesentlich größere Dauer der Epoche der ersten zehn Erzväter (Adam bis Noah, 39×42 Jahre) erklärt sich wohl daraus, daß der Priesterkodex auf Grund von Gen 6 1ff.[2] im Vergleich mit Gen 4 17ff.[3] (beides Stellen aus der älteren jahwistischen Quelle) die drei ersten Erzväter, Adam, Seth, Enos oder vielmehr ihre Generationen mit je 6×42 und die folgenden sieben von Kenan, dem Doppelgänger des jahwistischen Kain, bis zu Noah mit je 3×42 Jahren (statt 120 = 3×40 Gen 6 3) ansetzte[4], während er der nachsintflutlichen Generation nur eine Durchschnittsdauer von 42 Jahren zuschrieb. Vgl. Tabelle II.

Ähnliche Resultate ergibt eine Untersuchung der Chronologie des samaritanischen Pentateuch, welcher zum Teil andere Zahlen hat als der jüdische.

---

[1] Sem, der Ahn der semitischen Völker, und Abraham, der Ahn Israels und seiner nächsten Verwandten, entsprechen sich als 11. und 21. Erzvater. Auch wird beiden nach P im gleichen Alter von 100 Jahren der Erbe geboren, was dazu einlädt, in ihrem Leben noch mehr Ähnlichkeiten (eine Berufung im gleichen Alter?) zu suchen.

[2] Die genaue Übersetzung von Gen 6_3b lautet: „Seine [sc. des Menschen] ‚Tage‘ (wie so oft, z. B. im Register Gen 5, ‚Tage‘ im Sinne von Lebensdauer) sollen [fortan] 120 Jahre betragen.“ — Die Luthersche Übersetzung: „Ich will ihnen noch Frist geben 120 Jahre“ trifft schwerlich das Richtige. Der Priesterkodex, der erstaunlich hohe Lebensalter sämtlicher Erzväter vor der Flut annimmt, konnte unter den 120 Jahren menschlicher Lebensdauer, von denen seine Quelle redete, kaum etwas anderes verstehen als die Dauer einer Generation in jener Zeit.

[3] „Sich zu vermehren auf der Erde“ Gen 6 1 begannen die Menschen mit und durch Kain Gen 4 17ff.

[4] Wie man längst gefunden hat, ist der Patriarch Kenan (P) identisch mit dem fast namensgleichen (Kenan = Kain + Endung ān) Kain des Jahwisten, was der beiderseitige Stammbaum (Kenan, Mahalalel, Jared, Henoch, Methusalah, Lamech Gen 5 12ff. — Kain, Henoch, Irad, Mehujael, Methusael, Lamech Gen 4 17ff.) beweist. Die Gelehrten des Priesterkodex mögen auf Grund der oben angegebenen jahwistischen Stellen folgendermaßen kalkuliert haben: „Zur Zeit, da die Menschen anfingen, sich zu vermehren auf der Erde“ ward die Generationendauer (Gen 6 3 „Seine, sc. des Menschen, Tage sollen 120 Jahre betragen“) auf das Dreifache der jetzigen, d. h. nachsintflutlichen, reduziert (120 = 3×40, genauer 126 = 3×42). Der Erzvater aber, mit dem die Ausbreitung der Menschheit begann, ist Kenan = Kain der Städtegründer (Gen 4 17ff.). Vor seiner Zeit muß die Generationendauer noch größer gewesen sein, etwa sechsmal so hoch als im jetzigen Weltlauf. — So mußten die Gelehrten des Priesterkodex dazu kommen, den drei ersten Generationen je 6×42, den folgenden sieben von Kenan bis Noah (Abschluß: Sems 75. Jahr) je 3×42 und den zehn nachsintflutlichen von Sem bis Tharah (Abschluß: Abrahams 75. Jahr) je 42 Jahre zu geben.

IIa.

Vermutlich ist im Samaritanus,[1] wie im massoretischen Text, für die ursprüngliche Rechnung aus der Septuaginta und der Leptogenesis ein Erzvater, der zweite Kenan (Zeugungsalter: 130), zu ergänzen.[2]

---

[1] Der samaritanische Pentateuch (Samaritanus, Sam) ist eine vom massoretischen Text (MT) — also dem uns vorliegenden kanonischen Text des AT — unabhängige Textgestalt aus der Zeit kurz nach dem definitiven Abschluß desselben (aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.?).

[2] Septuaginta und Samaritanus stimmen in den Zeugungsaltern des zweiten Registers (nicht in den Lebensaltern) bis auf das Fehlen Kenans in Sam überein; bei der Leptogenesis aber ist eine direkte Abhängigkeit vom chronologischen System des Samaritanus nachweisbar (deutlich im ganzen ersten Register, vor allem bei Jared, Methusalah und Lamech; im zweiten Register verkürzt sie wohl nur die Zahlen des Samaritanus. Die Gesamtlebensalter fehlen in der Leptogenesis. Man vergleiche folgende Tabelle:

		Adam	Seth	Enos	Kenan	Mahalalel	Jared	Henoch	Methusala	Lamech	Noah	
Zeugungsalter:	Mass. Text	130	105	90	70	65	162	65	187	182	500	Tab. VI (I. II)
	Samar.	130	105	90	70	65	*62*	65	*67*	*53*	500	„ V (III. IV)
			−7	+7		+1	−1		(*65*)	zusammen		
	Leptogen.	130	98	97	70	66	*61*	65	*65*	*555*		„ VIII
	Septuaginta	*230*	*205*	*190*	*170*	*165*	162	*165*	187	*188*	500	„ VII
Lebensalter:	Mass. Text	930	912	905	910	895	962	365	969	777	950	cf. Gen 5. 9 28 ff. 11 10 ff.
	Samar.	930	912	905	910	895	*847* (*845*)	365	*720* (*718*)	*653*	950	
	Septuaginta	930	912	905	910	895	962	365	969	*753*	950	
	(Leptog.	vakat)										

		Sem	Arpachsad	Kenan II.	Selah	Eber	Peleg	Reu	Serug	Nahor	Tharah	
Zeugungsalter:	Mass. Text	100	35	(30)	30	34	30	32	30	29	70	Tab. VI (I. II)
	Samar.	100	135	(*130*)	*130*	*134*	*130*	*132*	*130*	*79*	70	„ V (III. IV)
		zusammen										
	Leptogen.	*168*		*57*	*71*	*64*	*12*	*108*	*57*	*62*	70	„ VIII
	Septuaginta	100	*135*	*130*	*130*	*134*	*130*	*132*	*130*	*79*	70	„ VII
Lebensalter:	Mass. Text	600	438	?	433	464*	239	239	230	148	205	cf. Gen 5. 9 28ff. 11 10ff.
	Samar.	600	438	?	433	404	239	239	230	148	*145*	
	Septuaginta	600	*565*	460	*460*	504	*339*	*339*	*330*	*208*	205	
	(Leptog.	vakat)			* Ball: 404							

NB. Die nicht eingeklammerten Zahlen sind die uns vorliegenden.

Die Septuaginta hat nach einem bestimmten Prinzip (Addition von je 100, wo es nötig schien) im *1. Register* die Zeugungszahlen des massoretischen Textes abgewandelt, während sie die Lebensalter beibehalten hat. Nur zwei nicht systematische Änderungen finden sich hier in LXX: das Zeugungs- und Gesamtlebensalter Lamechs. Im letzteren stimmen LXX und Sam, wenigstens was Zehner und Einer anbetrifft, überein. Der Samaritanus weicht im 1. Register von MT nur im Zeugungs- und Gesamtlebensalter Jareds, Methusalahs und Lamechs ab, wo er ganz andere Zahlen als MT und LXX bringt

Wir erhalten dann für den Zeitraum von Adam bis zu Abrahams Auszug 2452 — bei Ansetzung einer Schöpfungsjahrwoche 2459 Jahre. Passend wird die Rechnung, sobald wir annehmen, daß die Leptogenesis, die sonst in den Zeugungszahlen des ersten Registers dem Samaritanus (Tabelle III) folgt, das Ursprüngliche bietet, wenn sie dem Methusalah ein Zeugungsalter von 65 und nicht von 67 (wie jetzt Sam) zuschreibt. Dann erhalten wir: ohne Schöpfungsjahrwoche 2450 = 50×49, mit solcher 2457 = 63×39 Jahre.

Die erstere Zahl kehrt in der Leptogenesis wieder, welche 50 Jubiläen, d. h. 50×49 Jahre, von *Adams Tagen* bis zum Einzug in Kanaan rechnet (ausdrücklich angegeben 50 4) (s. Tabelle VIII). Nicht minder wichtig ist die Zahl 2457 (von „Anfang" an). Sie beweist, daß hier nur eine Variante zur ursprünglichen Rechnung des Priesterkodex vorliegt; denn genau 1170 = 30×39 Jahre entfallen davon auf die zehn Erzväter der zweiten Reihe (vom Ende des 75. Jahrs Abrahams rückwärts bis zum Ende des 75. Jahrs Sems) (s. Tabelle IV), während sich die übrigen 1287 oder 33×39 Jahre so verteilen lassen, daß je 4×39 = 156 Jahre auf die ersten drei Erzväter oder vielmehr ihre Perioden und je 3×39 = 117 (also etwa 120 im Anschluß an Gen 6 3) auf die folgenden sieben von Kenan an entfallen.[1] Die Zahl 39 = 3×13 (13 die heilige Zahl der Josephsstämme?[2] Gen 48 5 Hes 4 5) tritt somit an die Stelle der Zahl 42 = 6×7.[3]

(bis auf die eine eben erwähnte Ähnlichkeit mit LXX und die Ähnlichkeit mit beiden im Zeugungsalter Jareds [Sam 62 statt 162 MT und LXX]).

Im 2. Register finden wir in LXX dieselbe systematische Abänderung der Zeugungsalter des massoretischen Textes; auch hat sie zumeist ganz andere Gesamtlebensalter. Sam stimmt innerhalb dieses Registers (abgesehen vom Fehlen Kenans) in den Zeugungszahlen mit LXX, dagegen in den Gesamtlebensaltern (zweifelhaft bei Eber) mit MT überein [Ausnahme: Tharahs Alter; Sam läßt Tharah, den letzten vorabrahamischen Erzvater, zugleich mit dem Auszug Abrahams sterben]. Die einzige nichtsystematische Änderung an den Zeugungszahlen des massoretischen Textes, die wir hier in Sam und LXX finden, ist die Erhöhung des Zeugungsalters Tharahs von 29 auf 79 Jahre (begründet im chronologischen System des *Samaritanus* — um 1170 = 9×130 oder 10×117 Jahre für die zehn Erzväter der zweiten Reihe zu gewinnen, wozu man das Folgende vergleiche).

[1] D. h. ebensoviel, wie durchschnittlich auf einen nachsintflutlichen Erzvater kommen.

[2] Im letzten Grunde wird die Heilighaltung der Zahl 13 auf astronomische Gründe zurückgehen. Man vergleiche dazu auch die Stelle Leptog. 6_{29}ff., wo das Jahr auf 364 = 28×13 Tage festgelegt und in vier Perioden von je 13 Wochen eingeteilt wird, deren jede mit einem Fest zur Erinnerung an ein Sintflutereignis beginnen soll.

[3] Auch sonst finden wir im Samaritanus Betonung der Zahl 13.

Im 2. *Register* — um mit diesem zu beginnen — legt der Samaritanus bei den sieben Erzvätern von Arpachsad bis Serug die Zahl 130 = 10×13 den Zeugungsaltern zugrunde und wandelt demgemäß die Zeugungszahlen des massoretischen Textes syste-

Das wichtige Resultat ist dies, daß die ursprüngliche Chronologie des Samaritanus zwei Rechnungen kunstvoll miteinander verschmilzt. Die

---

matisch ab (130, 135, 130 [Kenan], 134, 130, 132, 130 statt 35, 30, 30, 34, 30, 32, 30 MT). Die Zeugungszahlen Sems und Tharahs bleiben (als besonders wichtig?) ungeändert; dagegen wird das Zeugungsalter Nahors von 29 auf 79 heraufgesetzt und so die Gesamtsumme 1170 = 9×130 = 10×3×39 gewonnen. Jedem der zehn Erzväter dieser Epoche gehören davon 3×3×13 = 117 (also etwa 120; Abwandlung von Gen 6 $_3$) Jahre; doch ist ihre Epoche nicht von Sems bis zu Abrahams Geburt, sondern vom Ende des 75. Jahrs Sems bis zum gleichen Zeitpunkt im Leben Abrahams zu rechnen.

Nicht minder nimmt der Samaritanus da, wo er im *ersten Register* an den Zahlen des massoretischen Textes ändert (bei Jared, Methusalah und Lamech), Rücksicht auf die Zahl 13. Wie Sam im zweiten Register Tharahs Tod mit Abrahams Auszug zusammenfallen läßt (gegen MT und LXX), so läßt er im ersten Register Jared, Methusalah und Lamech gleichzeitig mit dem Eintritt der Sintflut sterben (Henoch, vorher entrückt, hat in MT, Sam und LXX die Sonnenzahl 365!). So nach dem jetzigen Text; wir müssen das Gleiche auch für den ursprünglichen Text voraussetzen, in welchem Methusalahs Zeugungsalter noch nicht 67, sondern 65 Jahre betrug (sein Gesamtlebensalter also 718 und nicht 720), und müssen demgemäß für ihn Jareds Lebensrest von 785 auf 783 herabsetzen (Gesamtlebensalter Jareds also: 845).

Wie der Samaritanus es möglich macht, daß die Zahlen stimmen, zeigt folgendes Schema (bei Noah zu beginnen):

Zeugungsalter		Lebensrest				Gesamtalter	Todesjahr
Jared	62	+65	+65	+53	+600	845	1312 seit Anbeginn
		statt dessen 300				statt dessen 365	
Henoch	65	[+65	+53	+600]	—	[783]	894 „
Methusalah	65	+53	+600	—	—	718	1312 „
Lamech	53	+600	—	—	—	653	1312 „
Noah [bis zur Flut]	600	—	—	—	—	600 [bis zur Flut]	1312 „ [Eintritt der Flut]

NB. Der Lebensrest eines jeden Patriarchen ist gleich der Summe der Zeugungsalter der folgenden Patriarchen, wobei bei Noah an Stelle des Zeugungsalters sein Lebensalter bei Beginn der Flut tritt.

Der Eintritt der Sintflut fällt für Sam in das Jahr 1305 seit Adam [ihr Ende ins Jahr 1306; Lamechs Alter ist die Hälfte davon] oder 1312 seit Anbeginn. Somit erfolgt der Abschluß des Gadenbundes mit der erneuten Menschheit (Gen 8 $_{13}$ ff. 9) im Jahre 1313 seit Beginn der Welt. Diese Zahl wird für den Samaritanus keine andere Rolle gespielt haben als Gen 5 $_{31}$ für den jüdischen Priesterkodex die Zahl 777 (Alter Lamechs auf Grund der Stelle Gen 4 $_{24}$).

Nicht minder bedeutsam ist auch der Umstand, daß Jareds Lebensalter im Samaritanus (ursprünglich) 845 oder 5×13×13 Jahre beträgt. Sein Leben endet mit der Sintflut und fällt in seinem Verlaufe mit der Zeit der fünf Patriarchen absteigender Linie (Jared von jārád herabsteigen) zusammen, so daß auf jeden von ihnen durchschnittlich 13×13 Jahre entfallen.

Die feine Durchführung der Rechnung ist um so mehr zu bewundern, als Jareds Zeugungsalter durchaus nicht freigebildet, sondern am massoretischen Text orientiert ist (62 statt 162). Zu alledem war der Verfasser bei der Bemessung der Zeugungszahlen

eine von ihnen, die Jubiläen- oder Halljahrsrechnung ($2450 = 50 \times 49$) nimmt ihren Ausgang beim ersten Jahr Adams; offenbar glaubte man die Ausführung des göttlichen Befehls Lev 25 8ff.: „Sieben Ruhejahre sollst du zählen — siebenmal sieben Jahre — so daß die Zeit der sieben Ruhejahre 49 Jahren gleichkommt . . . und sollst das 50. Jahr weihen . . . . Als ein Halljahr soll es dir gelten, das 50. Jahr; da sollt ihr ein jeder wieder zu seinem Besitze und seinem Geschlechte kommen"[1] bis auf Adam zurückverfolgen zu müssen, wodurch man auf Adams erstes Jahr als Ausgangspunkt der Rechnung kam. Die andere Rechnung, welche mit der Generationenrechnung des jüdischen Textes zu vergleichen ist, geht gleich ihr bis auf den Anfang der Welt zurück und gliedert die Urzeit in kunstvoller Weise nach Zeiträumen von 3×13 Jahren. Beide Zeitrechnungen laufen im Jahre des Auszugs Abrahams zusammen, welches zu gleicher Zeit das 50. Jubiläum und den 63. Zeitraum von 39 Jahren — von verschiedenem Anfangspunkt aus gerechnet — abschließt. Auf die Einteilung in große Perioden von $7 \times 7 \times 7$ Jahren, welche P ursprünglich der ganzen Zeitrechnung des Hexateuchs zugrunde legte,[2] verzichtet der Samaritanus.

An den Zahlen, welche MT für die auf die Urzeit folgende Periode (von Abrahams Wanderung bis zum Einzug Israels in Kanaan, $2 \times 7 \times 7 \times 7$ Jahre) bringt, hat Sam ursprünglich nichts geändert; der Zusatz zu Exodus 12 40, durch welchen in Sam 215 Jahre dieser Periode gestrichen werden,[3] kann nicht als ursprünglich angesehen werden, sondern ist, wie das Folgende zeigen wird, in Zusammenhang mit den beiden anderen Änderungen an der älteren Rechnung des Samaritanus (Heraufsetzung der 65 Jahre Methusalahs auf 67, Streichung der 130 Jahre Kenans) zu bringen.

II b.

Drei Änderungen hat man, wie wir sahen, an der ursprünglichen Rechnung des Samaritanus angebracht: 1. bei Methusalah zwei Jahre

Jareds, Methusalahs und Lamechs auf die Gesamtsumme 180 (statt 531 MT — Differenz: $351 = 27 \times 13$) festgelegt, wenn anders er 33×39 Jahre für die Zeit vom „Anfang" bis zum 75. Jahr Sems gewinnen wollte.

[1] Also auch Abraham!

[2] Gefolgt ist, wie es scheint, eine jede solche Periode theoretisch von einer großen (Wieder)einsetzung in (alten) Besitz, die an Bedeutung noch die jedesmalige restitutio in integrum für Einzelpersonen nach Ablauf von 7×7 Jahren (im Halljahr Lev 25 10 13ff. überragt.

[3] „Die Aufenthaltszeit der Israeliten *und ihrer Väter im Lande Kanaan und* im Lande Ägypten." So sagt der Samaritanus statt: „Die Aufenthaltszeit der Israeliten in Ägypten" (MT).

zugegeben, 2. Kenan mit 130 Jahren gestrichen, 3. durch eine Glosse Ex 12 40 die Zeit des ägyptischen Aufenthalts von 430 = 2×215 Jahren auf die Hälfte reduziert, indem man in ihn die Zeit des Väteraufenthalts in Kanaan (215 Jahre) hineinnahm.[1]

Infolge dieser Veränderungen beträgt jetzt die Zeit bis zum Einzuge Israels in Kanaan: *ohne* Schöpfungsjahrwoche 2793 = 57×49 Jahre [statt 2450 + 686 = 64×49 in der älteren Rechnung] — mit solcher 2800 = 70×40 Jahre (s. Tabelle V).

Kaum könnte man sich wohl einen glänzenderen Beweis für die Richtigkeit unserer bisherigen Annahmen denken, als dies Resultat, welches ohne jedwede Änderung an den uns vorliegenden Zahlen des Samaritanus gewonnen ist.

Wir ersehen daraus, daß man in späterer Zeit in samaritanischen Kreisen — ganz wie in jüdischen — auf die alte Rechnung nach Generationen von 40 Jahren zurückgriff und demgemäß die Geschichtserzählung des Hexateuchs (vom „Anfang" bis zum Einzug Israels in Kanaan) nach solchen Zeiträumen gliederte[2], ohne darum die Jubiläenrechnung (seit Adam) aufzugeben. Wiederum ist zu bemerken, daß die zentrale Zahl (2800 statt 2457) die an sie zu stellenden Bedingungen (teilbar durch 40 zu sein, bei Subtraktion von 7 teilbar durch 49) in ganz einzigartiger Weise erfüllt.

III a.

Die Septuaginta nähert sich in der Chronologie der Vorgeschichte Israels dem Samaritanus, indem sie die Zeit, die die Israeliten „im Lande Ägypten und im Lande Kanaan" verbrachten, auf 435 Jahre berechnet, Ex 12 40, — d. h. die Zeit des Väteraufenthaltes in Kanaan (215 Jahre) in den ägyptischen Aufenthalt (435 Jahre statt 430 MT, Sam) hineinnimmt.

So erhält sie drei gleich lange Perioden der vorexilischen Geschichte Israels, deren jede 475 Jahre umfaßt:[3]

1. Die Vorgeschichte Israels, von Abrahams Wanderung bis zum Ende des Wüstenzuges (435 + 40 Jahre),

---

[1] Die drei eben erwähnten Änderungen ergeben für die spätere Rechnung des Samaritanus ein Minus von 343 oder 7×7×7 Jahren (im Hexateuch) gegenüber der älteren Rechnung.

[2] Wohl im Hinblick auf die Zeitrechnung der folgenden Geschichtsbücher, welche die „großen" Richter und die ersten Könige zumeist 40 (auch 20 oder 80) Jahre regieren läßt.

[3] Von der Geburt Abrahams an gerechnet: 75 + 3×475 Jahre — d. h. 1½ Jahrtausende.

2. Die Richterzeit, vom Einzug des Volkes in Kanaan (nach vierzig Jahren Wanderung, im ersten Monat des folgenden Jahrs Jos 4_{19}) bis zum letzten Jahr Samuels,

3. Die Königszeit, vom ersten Jahr Sauls bis zum zehnten Jahr Zedekias (das elfte, in dessen vierten Monat Jerusalems Zerstörung erfolgt, II Kön 25_{2} f. Jeremia 39_{2} 52_{6}, gehört bereits zum Exil).

Zu den Einzelheiten vergleiche man die folgende Tabelle, welche sämtliche in Betracht kommenden Zahlen ungeändert darbietet:[1]

I. (LXX) *Israelitische Vorgeschichte*	Jahre	II. (MT und LXX) *Richterzeit*	Jahre		III. (MT und LXX) *Königszeit*	Jahre
„Die Zeit, die die Israeliten im Lande Ägypten und im Lande Kanaan zubrachten“ Exodus 12_{40} LXX [A. Luc. add. „sie und ihre Väter“]					Sauls I Sam 13_{1}	2
					Davids II Sam 2_{11} I. Kön 2_{11}	40½
		Vom Ende des Wüstenzugs bis Ende der Eroberung (das 41.—45. Jahr Jos 14_{10})[2]	5		Salomos „ 11_{42}	40
		Zeit des Drucks von Othniel Ri 3_{8}	8		Rehabeams „ 14_{21}	17
	435	Ruhezeit durch Othniel Ri 3_{11}	40		Abias „ 15_{2}	3
		Zeit des Drucks vor Ehud Ri 3_{14}	18		Asas „ 15_{10}	41
		Ruhezeit durch Ehud Ri 3_{30}	80		Josaphaths „ 22_{42}	25
		Zeit des Drucks vor Debora-Barak Ri 4_{3} . . .	20		Jehorams II Kön 8_{17}	8
Die Wüstenwanderung (ihr Abschluß: nach Ablauf von 40 Jahren, zu Beginn des 41. cf. Jos 4_{19}).		Ruhezeit durch sie Ri 5_{31}	40		Ahasjas „ 8_{26}	1
		Zeit des Drucks vor Gideon Ri 6_{1}	7		Ataljas „ 11_{3}	6
	40	Ruhezeit durch Gideon Ri 8_{28}	40	Herrschaft	Jehoas' „ 12_{2}	40
		Abimelechs Gewaltherrschaft Ri 9_{22}	3		Amazjas „ 14_{2}	29
		Ruhezeit d. Thola Ri 10_{2}	23		Aharjas „ 15_{2}	52
		Ruhezeit durch Jair Ri 10_{3}	22		Jothams „ 15_{33}	16
		Zeit des Drucks vor Jephtha Ri 10_{8}	18		Ahas' „ 16_{2}	16
		Ruhezeit durch Jephtha Ri 12_{7}	6		Hiskias „ 18_{2}	29
		Ruhezeit durch Ibzan Ri 12_{9}	7		Manasses „ 21_{1}	55
		„ „ Elon Ri 12_{11}	10		Amons „ 21_{19}	2
		„ „ Abdon Ri 12_{14}	8		Josias „ 22_{1}	31
		Zeit des Drucks vor Simson Ri 13_{1}	40		Joahas' „ 23_{31}	¼
		Ruhezeit durch Simson Ri 15_{20} 16_{31}	20		Jojakims „ 23_{36}	11
		Ruhezeit durch Eli I Sam 4_{18}	40		Jojachins „ 24_{8}	¼
		Ruhezeit durch Samuel I Sam 7_{2}	20		Zedekias II Kön 24_{18} 25_{2}f.	10
	475		475			475

[1] Peinlich genau müssen wir uns ja den späteren Chronologen verfahrend denken.

[2] Jos 14_{10} enthält die einzige Zahlenangabe zur Bestimmung der Größe des Zeitraums zwischen dem Einzug des Volks in Kanaan und dem Beginn der Zeitrechnung des Richterbuchs (Jos 4_{19}—Ri 3_{7}ff.).

III b.

Addieren wir die Zeugungszahlen, welche LXX für die 20 Erzväter von Adam bis Tharah bringt, so erhalten wir die Gesamtsumme 3332 (s. Tabelle VII). Das Drittel einer Myriade wird voll, wenn wir den Zusatz Gen 11 10 [er findet sich in MT, Sam und LXX]: „Im 2. Jahre nach der Flut" berücksichtigen, welcher von späterer Hand zu den Worten: „Als Sem 100 Jahre alt war, erzeugte er den Arpachsad" hinzugefügt worden ist.[1]

Unbedingte Sicherheit möchte ich jedoch diesem Ergebnis nicht zusprechen, zumal die Lucianische Rezension bei Methusalah und Peleg etwas andere Zeugungszahlen (167 und 134 statt 187 und 130) hat.

---

[1] Das 100. Jahr Sems, in dem er den Arpachsad erzeugt, ist eigentlich das Jahr des Eintritts der Flut. Unter dem „zweiten Jahr nach der Flut" kann kaum ein anderes verstanden werden als das Jahr, in dessen Beginn die Sintflut noch hineinreicht, — also das 101. Jahr Sems. Wollte der Verfasser des Zusatzes etwa von der Zeugung die Geburt unterscheiden? — Klar ist der Widerspruch zur ersten Hälfte des Verses.

[Abgeschlossen den 6. November 1910.]

Tabellen.[1]

I.
Ursprüngliche Rechnung des Priesterkodex (MT).

Schöpfungsjahrwoche	7
Zeugungsalter	
Adams	130
Seths	105
Enos'	90
Kenans	70
Mahalalels	65
Jareds	162
Henochs	65
Methusalahs	187
Lamechs	182
Noahs	500
Sems	100
Arpachsads	35
Kenans II.	*30*
Selahs	30
Ebers	34
Pelegs	30
Reus	32
Serugs	30
Nahors	29
Tharahs	70
Abrahams Leben bis zu seiner Wanderung nach Kanaan (Gen 12_{4})	75
i. S.	**2058** =6×7×7×7 = 42×49

III.
Ursprüngliche Rechnung des Samaritanus.

Schöpfungsjahrwoche	7
Zeugungsalter	
Adams	130
Seths	105
Enos'	90
Kenans	70
Mahalalels	65
Jareds	62
Henochs	65
Methusalahs	*65*
Lamechs	53
Noahs	500
Sems	100
Arpachsads	135
Kenans II.	*130*
Selahs	130
Ebers	134
Pelegs	130
Reus	132
Serugs	130
Nahors	79
Tharahs	70
Abrahams Leben bis zur Wanderung nach Kanaan (Gen 12_{4})	75
i. S.	**2457** = 63×39
Ohne Schöpfungsjahrwoche	**2450** = 50×49

[1] Grundsätze: Zwischen Zeugung und Geburt wird von der Rechnung kein Unterschied gemacht.

Das Zeugungs- oder Geburtsalter jedes einzelnen Erzvaters erhält man durch Addition der Zeugungsalter seiner Vorgänger (d. h. der Angaben über das Alter der einzelnen Erzväter bei der Zeugung des ersten Sohnes), wozu in jedem einzelnen Falle noch die Schöpfungsjahrwoche kommt.

Wenn Noah bei Eintritt der Sintflut 100 Jahre alt ist, Gen 7_{6}, so steht er eben damals im 100. Lebensjahre Gen 7_{11}.

II.

Ursprüngliche Rechnung des Priesterkodex (MT). Weitere Ausführung.

A. Gen 5

Schöpfungsjahrwoche (zu Anbeginn)	7
Alter Adams bei Zeugung Seths	130
„ Seths „ „ Enos'	105
„ Enos' „ „ Kenans	90
„ Kenans „ „ Mahalalels	70
„ Mahalalels bei „ Jareds	65
„ Jareds bei „ Henochs	162
„ Henochs bei „ Methusalahs	65
„ Methusalahs bei Zeugung Lamechs	187
„ Lamechs bei Zeugung Noahs	182
„ Noahs „ „ Sems	500
Sem bis zum 75. Lebensjahre (incl.)	75
	1638 = 39×42

B. Gen 11 10ff.

Von da bis zu Sems 100. Lebensjahre (incl.), in dem er den Arpachsad erzeugt	25
Alter Arpachsads bei Zeugung Kenans II.	35
„ Kenans II. „ „ Selahs	*30*
„ Selahs „ „ Ebers	30
„ Ebers „ „ Pelegs	34
„ Pelegs „ „ Reus	30
„ Reus „ „ Serugs	32
„ Serugs „ „ Nahors	30
„ Nahors „ „ Tharahs	29
„ Tharahs „ „ Abrahams	70
Alter Abrahams bei seiner Auswanderung (Gen 12 4)	75
	420 = 10×42

C.

1. Abraham in Kanaan bis zum 100. Lebensjahr, in dem ihm der Erbe geboren ward Gen 21 5	25	} 215
2. Isaaks Alter bei der Geburt Jakobs Gen 25 26	60	
3. Jakobs Alter bei Auswanderung nach Ägypten Gen 47 9	130	
4. Aufenthalt der Israeliten in Ägypten Ex 12 40	430 = 2×215	
5. Wüstenwanderung mit Einzugsjahr	41	
	686 = 2×7×7×7	

IV.

Ursprüngliche Rechnung des Samaritanus. (Weitere Ausführung).

A. Gen 5.

Schöpfungsjahrwoche (zu Anbeginn)	7
Alter Adams bei Zeugung Seths	130
„ Seths „ „ Enos'	105
„ Enos' „ „ Kenans	90
„ Kenans „ „ Mahalalels	70
„ Mahalalels bei „ Jareds	65
„ Jareds bei „ Henochs	62
„ Henochs bei „ Methusalahs	65
„ Methusalahs bei Zeugung Lamechs	65
„ Lamechs bei Zeugung Noahs	53
„ Noahs „ „ Sems	500
Sem bis zum 75. Lebensjahre (incl.)	75
	1287 = 33×39

B. Gen 11 10ff.

Von da bis zu Sems 100. Lebensjahre (incl.), in dem er den Arpachsad erzeugt	25
Alter Arpachsads bei Zeugung Kenans II.	135
„ Kenans II. „ „ Selahs	*130*
„ Selahs „ „ Ebers	130
„ Ebers „ „ Pelegs	134
„ Pelegs „ „ Reus	130
„ Reus „ „ Serugs	132
„ Serugs „ „ Nahors	130
„ Nahors „ „ Tharahs	79
„ Tharahs „ „ Abrahams	70
Alter Abrahams bei seiner Auswanderung (Gen 12 4)	75
	1170 = 30×39

C. (wie in MT).

1. Abraham in Kanaan bis zum 100. Lebensjahr, in dem ihm der Erbe geboren ward Gen 21 5	25
2. Isaaks Alter bei der Geburt Jakobs Gen 25 26	60
3. Jakobs Alter bei Auswanderung nach Ägypten Gen 47 9	130
4. Aufenthalt der Israeliten in Ägypten Ex 12 40	430
5. Wüstenwanderung mit Einzugsjahr	41
	686 = 2×7×7×7

V. Spätere (uns vorliegende) Rechnung des Samaritanus.

Zeugungsalter bei:											
	Adam 130	Seth 105	Enos 90	Kenan 70	Mahalalel 65	Jared 62	Henoch 65	Methusalah 67	Lamech 53	Noah 500	*Summe* 1207
	Sem 100	Arpachsad 135	Kenan II. —	Selah 130	Eber 134	Peleg 130	Reu 132	Serug 130	Nahor 79	Tharah 70	1040

Also: Zeugungsalter der Erzväter von Adam bis Tharah in Summa	2247	
Dazu: 1. Abraham bis zu seinem Zug nach Kanaan Gen 12_4	75	
2. Aufenthalt der Israeliten und ihrer Väter in Kanaan und Ägypten Ex 12_{40}	430	
3. Wüstenwanderung mit Einzugsjahr	41	
in Summa	2793	$= 57 \times 49$
Dieselbe Zeit mit Schöpfungsjahrwoche	2800	$= 70 \times 40$

VI. Spätere (uns vorliegende) Rechnung des massor. Textes.

Gen 5	Adam 130	Seth 105	Enos 90	Kenan 70	Mahalalel 65	Jared 162	Henoch 65	Methusalah 187	Lamech 182	Noah 500	*Summe* 1556
Gen 11_{10}ff.	Sem 100	Arpachsad 35	Kenan II. —	Selah 30	Eber 34	Peleg 30	Reu 32	Serug 30	Nahor 29	Tharah 70	390

Also: Summe der Zeugungsalter der Erzväter bis Tharah	1946	
Dazu: Alter Abrahams bei Geburt Isaaks Gen 21_5	100	i. S. 720
„ Isaaks „ „ Jakobs Gen 25_{26}	60	
„ Jakobs bei Auswanderung nach Ägypten Gen 47_9	130	
Aufenthalt der Israeliten in Ägypten Ex 12_{40}	430	
bis zum Auszug aus Ägypten in Summa	2666	
	$= \frac{2}{3}$ von 4000	

VII. Rechnung der Septuaginta.

Gen 5	Adam 230	Seth 205	Enos 190	Kenan 170	Mahalalel 165	Jared 162	Henoch 165	Methusalah 187	Lamech 188	Noah 500	*Summe* 2162
Gen 11 10ff.	Sem 100	Arpachsad 135	Kenan II. 130	Selah 130	Eber 134	Peleg 130	Reu 132	Serug 130	Nahor 79	Tharah 70	1170

Also: bis zu Abrahams Geburt	3332	
Bei Berücksichtigung der Glosse Gen 11 10	3333	
Abrahams Leben bis zu seiner Auswanderung Gen 12 4	75	
Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und Kanaan Ex 12 40	435	= 475
Wüstenwanderung (volle Jahre)	+ 40	
Richterzeit (Einzug in Kanaan bis letztes Jahr Samuels)	475	
Königszeit (bis Ende des 10. Jahrs Zedekias)	475	
in Summa	1500	

VIII. Datierungen der Leptogenesis.

Beleg-stellen		Jahr	Jahr-woche	Jubi-läum	Jahres-zahl	Beleg-stellen		Jahr	Jahr-woche	Jubi-läum	Jahres-zahl
4 7	Geburt des 1. Sohns Adams	4.	5.	3.	130	7 18	Geburt des 1. Sohns Sems	?	?	26.	?
4 11	„ „ „ Seths	4.	5.	5.	228	8 1	„ „ „ Arpachsads	3.	1.	29.	1375
4 13	„ „ „ Enos'	3.	5.	7.	325	8 5	„ „ „ Kenans II.	4.	2.	30.	1432
4 14	„ „ „ Kenans	3.	1.	9.	395	8 7	„ „ „ Selahs	5.	5.	31.	1503
4 15	„ „ „ Mahalalels	6.	3.	10.	461	8 8	„ „ „ Ebers	6.	7.	32.	1567
4 16	„ „ „ Jareds	4.	5.	11.	522	10 18	„ „ „ Pelegs	4.	2.	33.	1579
4 20	„ „ „ Henochs	6.	7.	12.	587	11 1	„ „ „ Reus	7.	3.	35.	1687
4 27	„ „ „ Methusalahs	1.	3.	14.	652	11 8	„ „ „ Serugs	1.	5.	36.	1744
4 28	„ „ „ Lamechs	?	3.	15.	?	11 10	„ „ „ Nahors	7.	6.	37.	1806
4 33	„ „ „ Noahs	3.	5.	25.	1207	11 15	„ „ „ Tharahs	7.	2.	39.	1876

Belegstellen		Jahr	Jahrwoche	Jubiläum	Jahreszahl
16 13 cf. 15 1	Die Geburt Isaaks . . .	6.	4.	41.	1987
19 13	Die Geburt Jakobs . . .	2.	6.	42.	2046
45 1	Jakob geht nach Ägypten	2.	3.	45.	2172
48 1	Auszug der Israeliten . .	3.	2.	50.	Nisan 2411
50 4	Letztes Wanderjahr . . .	7.	7.	50.	2450

Exegetische Bemerkungen.

Von Dr. **Samuel Daiches**, Dozenten am Jews' College in London.

I.

II Sam 1 18ᵃ.

Dieser als sehr schwierig geltende Halbvers scheint allen Erklärungsversuchen zu trotzen. Die mittelalterlichen jüdischen Erklärer wie alle neueren Kommentatoren bemühen sich vergeblich den Worten לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת einen passenden Sinn abzugewinnen (s. Kommentare, besonders die von BUDDE, NOWACK und H. P. SMITH, in denen die meisten Erklärungs- und Emendationsversuche zusammengestellt sind; siehe auch KITTEL's Biblia Hebraica, p. 416). Die Hauptschwierigkeit ist die, daß zwischen diesen Worten und dem in vv. 19ff. folgenden Klageliede nicht der geringste Zusammenhang besteht. Auch wirkt v. 18ᵇ (הִנֵּה כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר) nach dem als Anfang des Klageliedes geltenden Halbvers sehr störend (s. Kommentare). Die Schwierigkeit wird etwas gemildert nach der Auffassung von SEBASTIAN SCHMIDT, der וַיֹּאמֶר mit inscripsitque übersetzte und somit ללמד בני יהודה קשת als Titel des Klageliedes betrachtete. Indes sind diese Worte auch als Titel des Klageliedes unverständlich, da nichts von diesem Thema im Klageliede selbst erwähnt ist. Und v. 18ᵇ würde dann noch immer stören.

Ich möchte daher die folgende Erklärung vorschlagen. Die Worte ללמד בני יהודה קשת bilden weder den Anfang noch den Titel des Klageliedes. Sie haben mit dem Klageliede selbst nichts zu tun. Sie sind vielmehr die Anfangsstrophe eines damals bekannten Liedes, vielleicht eines Kriegsliedes, dessen Melodie gleichfalls dem Volke wohl bekannt war. V. 18ᵃ will somit nur besagen, daß das Klagelied nach der Melodie des bekannten Liedes, welches mit den Worten ללמד בני יהודה קשת anfing, von David rezitiert wurde. ויאמר würde dann den Sinn von „und er rezitierte", „und er sang" haben. Zwischen v. 18ᵃ und dem Klageliede braucht daher auch gar kein Zusammenhang zu bestehen. Solche

Fälle finden wir auch in den Psalmen. So wird z. B. אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר als „der Anfang eines uns nicht erhaltenen Liedes, nach dessen Tonart Ps. 22 gesungen werden sollte", erklärt (s. BAETHGEN, Die Psalmen, p. XXXIX). So wird auch אַל תַּשְׁחֵת (ohne vorhergehendes על oder אל, wie an unserer Stelle) bereits von IBN-EZRA aufgefaßt (s. BAETHGEN, l. c., p. XXXV). Vgl. auch BAETHGEN, l. c., zu אֶל הַנְּחִילוֹת. Bei dieser Auffassung von II Sam 1 18ᵃ fallen sämtliche Schwierigkeiten weg. Auch v. 18ᵇ stört nicht mehr, da das Klagelied erst mit v. 19 anfängt. In v. 17 wird erzählt, daß David ein Klagelied über Saul und Jonathan angestimmt hat. In v. 18ᵃ wird berichtet, daß David dieses Klagelied nach der Melodie eines bekannten Liedes, genannt nach der Anfangsstrophe ללמד בני יהודה קשת, gesungen hat. In v. 18ᵇ wird mitgeteilt, daß dieses Klagelied (oder etwa das Lied ללמד בני יהודה קשת?) im ספר הישר verzeichnet war. In vv. 19ff. folgt dann das Klagelied. Auf diese Weise ist, glaube ich, die ganze Stelle befriedigend erklärt.

Durch diese Auffassung von II Sam 1 18ᵃ läßt sich auch, wie es mir scheint, Ps 60 1ᵇβ erklären. Das Wort ללמד gibt hier nach der Ansicht der meisten Erklärer keinen Sinn (s. BAETHGEN, l. c., p. XXXVI). Ich glaube nun, daß dieses ללמד auf dasselbe Lied hinweist wie II Sam 1 18ᵃ. Während an letzterer Stelle die ganze erste Zeile zitiert wird, wird in Ps 60 nur das erste Wort des bekannten Liedes angeführt. Es besagt, daß Ps 60 nach der Melodie des bekannten mit ללמד anfangenden Liedes gesungen wurde. על שושן (עדות) würde dann bestimmt ein Instrument bezeichnen (s. BAETHGEN, l. c., p. XLII). Beachtenswert ist noch, daß auch der Inhalt von Ps 60 ein sehr ernster ist. Die Stimmung ist fast die eines Klageliedes, in dem aber auch (wie in II Sam 1 19ff.) der kriegerische Ton nicht fehlt (vgl. vv. 8—10). Es ist somit begreiflich, warum II Sam 1 19ff. und Ps 60 nach der Melodie desselben (wohl ernsten Kriegs-) Liedes gesungen wurden.

II.

II Sam 6 13.

Die meisten neueren Kommentatoren erklären diesen Vers dahin, daß David nur einmal — nach den ersten sechs Schritten — ein Opfer darbrachte; siehe WELLHAUSEN, Text der Bücher Samuelis, p. 169; DRIVER, Notes on Samuel, p. 207; BUDDE, p. 230; NOWACK, p. 174. Wenn es aber wirklich nur ein einmaliges Opfer aus Freude darüber

war, daß „das Aufheben der Lade ohne Unfall vor sich gegangen" (NOWACK), warum gerade nach sechs Schritten? Die sechs Schritte müssen eine Bedeutung haben. Nun finden wir in den babylonischen Ritualtafeln (siehe ZIMMERN, Ritualtafeln, p. 100 und 106), daß das Tun von Schritten bei den Opfern sehr wichtig war. וילך שפי in Num 23 3 scheint auch auf das Tun von einer gewissen Art von Schritten hinzuweisen (siehe meinen Artikel „Balaam – a Babylonian bārū" in Hilprechts Anniversary Volume, p. 66). Das Tun von Schritten war somit ein wichtiger Bestandteil des Opferrituals. Wie mir Professor BARNETT vom British Museum freundlichst mitteilt, haben die Singhalesen in ihrem Beschwörungsritual einen Ritus, den sie „die sieben Schritte" nennen. Der Wahrsager tut sieben Schritte, Ferse zur Zehe[1]; siehe über die sieben Schritte auch HILDEBRANDT, Ritualliteratur, p. 66 in G. BÜHLERs Grundriß der indo-arischen Philologie, Bd. III, Heft 2.

Es unterliegt daher kaum einem Zweifel, daß die sechs Schritte in II Sam 6 13 einen bestimmten Sinn haben, und dieser dürfte sein, daß sie nach je sechs Schritten ein Opfer darbrachten. Sie taten je sechs Schritte, und bei dem siebenten Schritte opferten sie. Dieses hatte eine mystische Bedeutung. Siehe auch ḲIMḤI z. St.

III.

II Sam 24 11.

Die ersten drei Worte dieses Verses werden von den meisten neueren Kommentatoren beanstandet. WELLHAUSEN (Der Text der Bücher Samuelis, p. 218) scheidet v. 10^{b} und v. 11^{a} als Glosse aus. KLOSTERMANN (Die Bücher Samuelis in STRACK-ZÖCKLERs Kommentar, p. 257) nimmt an, daß in v. 10 eine Stelle, die davon berichtete, daß David die Nacht in Buße zubrachte, ausgefallen sei; sonst sei v. 11^{a} unverständlich. BUDDE (Die Bücher Samuel in MARTIs Kommentar, p. 331) ist geneigt, KLOSTERMANN zu folgen. NOWACK (Die Bücher Samuelis, p. 259) schließt sich der Ansicht an, die v. 11^{a} vor v. 13 setzt. Dies tut auch KITTEL in seiner Biblia Hebraica p. 456. H. P. SMITH (A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, p. 391) meint auch, v. 11^{a} sei „apparently a part of the interpolation". Was stört hier? Es sei nicht

[1] Vgl. עקב בצד גודל bei den jüdischen Priestern, s. Tossephta Joma I 14; Bab. Sukkah 52b; s. auch Jer. Berachoth I 3: שהיו (הכהנים) מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב; s. auch Schemoth Rabba XXX 2.

einzusehen, was für ein Zusammenhang zwischen v. 11ª und v. 11ᵇ bestünde. WELLHAUSEN sagt kurz: „„Des Herrn Wort geschah zu Gad" schließt sich an die nächstvorhergehenden Worte „da stand David am Morgen auf" nicht an, letztere erfordern eine andere Fortsetzung." Es scheint also, daß v. 11ª zwischen v. 10 und v. 11ᵇ keinen Sinn gibt. Was für einen Sinn würde aber v. 11ª vor v. 13 geben? Wozu erzählen, daß David sich am Morgen erhob und dann Gad zu ihm kam? Das wäre doch ganz gegenstandslos. Und die von KLOSTERMANN als ausgefallen betrachtete Stelle ist ja auch nicht da.

Gegen die angeführten Ansichten scheint es mir, daß v. 11ª an seinem richtigen Platz steht und nur da einen, und zwar sehr guten Sinn gibt. Die Hauptschwierigkeit ist: was wollen die Worte ויקם דוד בבקר besagen? Ich glaube, daß sie besagen wollen, daß Gad am frühen Morgen Gott befragte und daß David bei dieser Befragung zugegen war. Gad war ein Seher, kein Prophet im gewöhnlichen Sinne. Er wird hier חזה דוד genannt; siehe auch I Chr 21 9 29 29 (hier wird Gad mit החזה bezeichnet, während Nathan הנביא und Samuel הראה genannt werden) und II Chr 29 25 (Gad wird hier חזה המלך und Nathan הנביא genannt). Gad war der Seher des Königs. Gad wird dieselben Funktionen auszuüben gehabt haben, wie sie ein babylonischer bārū ausübte. Der babylonische bārū mußte seine Divinationen am frühen Morgen vor Sonnenaufgang veranstalten; siehe ZIMMERN, Ritualtafeln, p. 100 Z. 69; p. 104 Z. 127; p. 110 Z. 4 u. ö. Siehe auch meinen oben erwähnten Artikel Balaam — a Babylonian bārū. Für das ganze Ritual, das der bārū bei seiner Wahrsagung beim Beisein der Person, für die er wahrsagte, zu verrichten hatte, siehe ZIMMERN, l. c.; siehe auch meinen soeben genannten Artikel in Hilprechts Anniversary Volume, p. 62f. Auf seine Divination hin erhielt der bārū eine günstige oder ungünstige Entscheidung von der Gottheit. Gad war Davids bārū. Die Könige hatten ihre Seher. Vgl. ZIMMERN, l. c., p. 112 Z. 2: e-nu-ma ªᵐᵉˡ bārū ana šarri bi-ra ba-ri-e u ME. A šakāni (-ni) pa-nu-šu šaknu (-nu)-šu „Wann der Wahrsager, dem König zu wahrsagen und *Gebote* zu erteilen, sein Antlitz darauf gerichtet ist" usw.; siehe auch Hilprechts Volume, p. 69. So befragt auch Balaḳ, der König von Moab, den Wahrsager Bileam. Und da lesen wir auch (Num 22 41) ויהי בבקר ויקח בלק את בלעם ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם. Und dort diviniert Bileam. Also auch des Morgens. Balaḳ führte Bileam zur betreffenden Stelle hin. Und Balaḳ mußte zugegen sein und an den Opferungen teilnehmen (siehe Hilprechts Volume, p. 62). Ebenso war es nun bei David und Gad. Die kurze Notiz ויקם דוד בבקר

sagt uns wie die Befragung vor sich ging. David stand des Morgens auf, um an der Befragung Gads und dem diese begleitenden Ritual teilzunehmen. Wenn die Entscheidung kommen sollte, mußte der König zugegen sein. In v. 11[b] wird dann kurz berichtet, daß Gad erhört wurde und den Bescheid von Gott erhielt. In v. 12 ist der Bescheid kurz mitgeteilt. In v. 13 verkündet Gad dem König das volle Orakel. Sehr ähnlich bei Bileam und Balaḳ. Man darf daher nicht übersetzen „und als David am Morgen aufstand“, sondern „und David stand am frühen Morgen auf.“ Dann erfolgte die Divination, die im Text stillschweigend vorausgesetzt wird, und dann erging das Wort Gottes an Gad.

Bei dieser Auffassung ist v. 11[a] ein integrierender Bestandteil der Erzählung und paßt nur zwischen v. 10 und v. 11[b]; v. 11[a] enthält eine wichtige Mitteilung, deren volle Erkenntnis durch die Parallelen aus der babylonischen bārū-Literatur wie auch der Balaḳ-Bileam-Erzählung ermöglicht ist. —

[Abgeschlossen den 29. März 1911.]

The Notions of Buying and Selling in Semitic Languages.

By B. Halper, M. A., London.

It is well known that in Arabic the notions of buying and selling are expressed by the same verbs. Thus شَرَى = *he bought* as well as *he sold* in the First and Eighth Conjugations. Similarly بَاعَ (يَبِيعُ) signifies (in the First and Eighth Conjugations) *he bought* and *sold*. It is true that in actual practice and usage the former verb is more frequently met with the signification of *he bought*, whereas the latter usually denotes *he sold*. Moreover شَرَى in the Eighth Conjugation as a rule means *he bought*, and in this case it is analogous to Syriac ܙܒܢ *he bought* and ܙܒܢ *he sold*, where to some extent Syriac *Pĕal* would correspond to Arabic Eighth Conjugation and *Pa"el* to Arabic First Conjugation. Nevertheless in many cases the context alone can decide whether any of these verbs denote *he bought* or *sold*. Furthermore the same verbs not infrequently signify *he exchanged, took in exchange*. Thus we very often meet expressions like أَخْطَرَ ٱلْفَانِي بِٱلْبَاقِي وَٱشْتَرَى ٱلْعَظِيمَ بِٱلصَّغِيرِ *he staked that which is vanishing for that which is permanent, and took in exchange that which is great for that which is small.* (Kalilah wah Dimnah, p. 139 of CHEIKHO's edition, 1905). Again we have

سَعَى إِلَيْكَ بِىَ ٱلْوَاشِى فَلَمْ تَرَنِى
أَهْلًا لِتَكْذِيبِ مَا أَلْقَى مِنَ ٱلْخَبَرِ
وَلَوْ سَعَى بِكَ عِنْدِى فِى أَلَذِّ كَرًى
طَيْفُ ٱلْخَيَالِ لَبِعْتُ ٱلنَّوْمَ بِٱلسَّهَرِ

The calumniator slandered me to you, but you deemed me not worthy so as to declare false the report which he brought; yet had the phantom of imagination slandered you to me in my most pleasant drowsiness, I should certainly have exchanged sleep for wakefulness. (Al-Fakhrî, p. 92 of DERENBOURG's edition, 1905. أَلَذّ, line 3, of that edition is certainly a misprint for أَلَذِّ).

This latter meaning of شَرَى and بَاعَ appears to be the primary one, and enables us to account for the fact that two apparently contrary significations should be implied in one and the same verb. Before coins with their conventional value were introduced, buying and selling merely meant exchanging one article for another. And in this case which of the parties in the transaction should be called *buyer* and which *seller* entirely depends on the point of view. If A gave B a lamb and took a calf in exchange, he is the buyer with reference to the calf and the seller with reference to the lamb.

A close examination of the radical meaning of some of these verbs reveals the fact that the notions of buying and selling are in some way, more or less remotely, connected with that of *moving* and *passing*. Thus شَرِىَ = *he was in commotion.* مَارَ *(mediae Waw)* denotes *he was in commotion, moved to and fro, reeled,* whereas مَارَ *(mediae Yā)* = *he brought* or *conveyed provision* (طَعَام). يَمُورُ as Imperfect of this latter verb also occurs, and this proves that radically both verbs were identical. In Syriac ܡܳܪ (Imperfect ܢܡܘܪ) means *he bought.* The fact that even in Syriac ܡܳܪ is often applied to the buying of provision is probably due to a later restriction of usage. In Hebrew neither شَرَى nor بَاعَ occurs, and verbs ordinarily used for *buying* are quite distinct from those employed for *selling.* But חָלַף in Qal = *he passed on, away,* or *through,* and in Hiphil it denotes *he changed, exchanged.* One is therefore led to the conclusion that the original meaning of all these verbs probably was *he moved, passed.* Out of this the signification of *he exchanged* developed, as in a transaction the articles pass from one hand to another.

The verb מור in Hebrew has hitherto only been recognised in Hiphil alone, and only with the signification of *exchanged, changed.* But if more attention would be paid to this verb, it would be found that there are one or two passages in the Old Testament which cannot be satisfactorily explained, unless this supposition be abandoned.

To start with the translation of בְּהָמִיר in עַל־כֵּן לֹא־נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים (ψ 46 3) has caused great difficulty to commentators and grammarians. The old explanation that this passage means *therefore we fear not, though the earth should change, and though the mountains should totter into the midst of the seas* is far from being adequate. The difficulty of the intransitive use of the Hiphil has been overcome by taking אָרֶץ as the object of בְּהָמִיר, the latter being impersonal, as is now and again the case. It is then rendered *though He (God) should*

make the earth change. So OLSHAUSEN and many others. But the lexical difficulty is by far greater. The verb הֵמִיר is never found to signify *it was destroyed,* to which it ultimately amounts in this verse if the ordinary explanation be adopted. הֵמִיר in all other places denotes *he changed, exchanged,* either for the better or worse, and this sense is certainly unsuitable here. A clever emendation has been suggested by KROCHMAL and adopted by GRAETZ, and that is to read בְּהִמּוֹג *when it melts away,* an expression which often occurs in Psalms. BRIGGS reads בַּהֲמוֹת *when it roars* (with a loud, rumbling sound of earthquake). This suggestion, although it apparently has the support of Greek Version, is not a natural expression in Hebrew, where בִּרְעֹשׁ would be more likely to represent Greek ταράσσεσθαι. CHEYNE[1] thinks that ταράσσεσθαι is a textual error for ἀλλάσσεσθαι.

But if we connect בְּהָמִיר in this passage with Arabic مَارَ *it moved to and fro, was in a state of commotion,* we could render it by *therefore we fear not, though the earth should quake.* The passage would then have a striking parallel in يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا *On the day when the heaven will be in a state of commotion, and the mountains will travel to and fro* (Qorān LII 9, 10). The use of בְּהָמִיר here would then be identical with that of תַּחֲלִיפֵם *Thou causest them to pass away* (ψ 102 27), for these two verbs are synonymous in every respect.

Another passage which caused still greater difficulty is כָּבוֹד חֲכָמִים יִנְחָלוּ וּכְסִילִים מֵרִים קָלוֹן *Wise men inherit glory, and fools . . . disgrace* (Prov 3 35). מֵרִים in this verse has usually been parsed as Hiphil participle of רום. Apparently this is the only possible way of parsing this word. But the difficulties involved are numerous. The grammatical construction requires that we should take קָלוֹן as the subject and כְּסִילִים as the object of מֵרִים, as it is quite indefensible to take כְּסִילִים as subject, since a noun in the plural cannot be followed by a participle in the singular which is its predicate. Then on the other hand the parallel clause demands that we should take כְּסִילִים as the subject, in the same way as חֲכָמִים is. Although the first alternative is not satisfactory, it has found many supporters among modern commentators; nevertheless for the reason just stated it cannot be seriously maintained. Then the lexical difficulty applies equally to both explanations. הֵרִים as a rule means *he lifted up, exalted, took away, removed out of the way, offered as a gift.* None of these meanings is here applicable. EWALD's rendering *disgrace exalts*

[1] *Book of Psalms,* 1904.

the fools, which he explains as meaning that through disgrace fools become conspicuous as warning examples, is hardly convincing, as it requires too much to be read into the simple words. RASHI and many other mediaevel Jewish commentators disregard the difficulty of the use of the singular, and explain מֵרִים as meaning *they take for themselves*. But to say the least the word לוֹ is absolutely necessary if such an explanation be adopted. For the case of וּקְצַר רוּחַ מֵרִים אִוֶּלֶת (Prov 14 29), which is apparently analogous, simply means *and the impatient man makes folly prominent*, that is to say, he often displays his folly.

In view of all these difficulties several emendations have been suggested. The synonyms of נָחַל are יָרַשׁ and קָנָה (the latter only to some extent), and it has been proposed to substitute either of these verbs for מֵרִים. But neither of these suggestions can be textually defended. The corruption of such easy words as יָרְשׁוּ, יִרְשֵׁם, קֹנִים and יִקְנוּ is hardly conceivable. מַכְתִּרִים, which has been suggested, is very likely, but the sense yielded by this emendation is unsuitable here. Apart from this all emendations which involve an important change in this word are condemned by the fact that the Greek Version has here ὕψωσαν which proves that MT is substantially correct. It only remains now to consider DYSERINCK's suggestion to read מְמִרִים, that is to say, to suppose that מ fell out between the two מ's of כְּסִילִים and מֵרִים (Cf. אִם־מָאֵן instead of אִם מְמָאֵן Ex 10 4). It is also thought that support to this suggestion is found in כְּבוֹדָם בְּקָלוֹן אָמִיר (Hos 4 7). But a proper understanding of the meaning of הֵמִיר proves how utterly untenable this suggestion is. If we had מְמִרִים in our text the sense would have been just the reverse of what is required here. A verb denoting *he bought* takes the object bought in the accusative, and the price at which it is bought is introduced by ב known technically as ב *pretii*. Similarly a verb which signifies *he sold* takes the object sold in the accusative, and the price at which it is sold is introduced by ב *pretii*. Now הֵמִיר and its synonym הֶחֱלִיף always take the accusative of the article given in exchange, and its equivalent which is taken in return has ב *pretii* affixed to it. Thus in Lev 27 we have this construction of הֵמִיר several times. Cf. also Jer 2 11b, ψ 106 20. In Neo-Hebrew where הֶחֱלִיף takes the place of הֵמִיר, we have החליף שור בפרה או חמור בשור (Kid. 38a, Baba Meṣ. 46b). Hos 4 7, to which reference has been made, clearly means *I shall* (or, as t is usually emended, *they*) *exchange their glory for disgrace*. It is of iourse quite impossible to render here *they give their disgrace in exchange*. מְמִרִים would necessitate the insertion of כְּבוֹדָם and the affixing

of ב to קָלוֹן. But then the rhythm of the verse would be disturbed, and the idea conveyed would be illogical, for fools have no glory to give in exchange.

Although the following suggestion might at first sight appear fanciful and far-fetched, it nevertheless deserves consideration. We know that ܡܳܪ in Syriac denotes *he bought*. In Arabic مَارَ also has a similar meaning. Now since in Hebrew the Hiphil of מור signifies *he exchanged*, it is not unlikely that Qal should mean *he took in exchange*, *bought*, *acquired*. This is the case with other verbs of a similar character. Cf. ܙܒܢ and ܐܙܕܒܢ, اِشْتَرَى and شَرَى, اِبْتَاعَ and بَاعَ, which were explained above. I should therefore like to propose to parse מֵרִים here as a Plural Participle Qal of מור with the signification of *he acquired*. The rendering would then be very simple: *And fools acquire disgrace*. This clause would then be in every respect parallel to the first, and the text would remain unaltered. The reader should bear in mind that this suggestion does not involve the introduction of a new verb into Hebrew, but merely deduces from the already existing Hiphil a meaning suitable for the Qal —a meaning which is well established in the cognate languages.

I might mention by the way that this parsing of מֵרִים had already been suggested by L. H. LÖWENSTEIN. But, as he assigns to מֵרִים the same meaning as to מְמִרִים, all the objections raised against emending the text to מְמִרִים apply with equal force to this suggestion. It is only after a thorough understanding of the nature of this class of verbs that this suggestion becomes of any value.

A few words must be said concerning the form of מֵרִים. The ordinary form of the active Participle Qal of the *mediae Waw* verbs in Hebrew is קָם. It is therefore very likely that the punctuators not knowing of the usage of the Qal of מור took the consonants מרים to be a Hiphil participle of רום, and punctuated them accordingly. We should therefore alter the punctuation into מָרִים. But grammatical theories depending on emended texts can only be accepted with the greatest caution. For Hebrew grammar we have no evidence beyond that which was transmitted to us by the Massoretes. It will therefore not be out of place, I hope, to consider whether the massoretic punctuation cannot be justified. The ordinary active Participle of the regular strong verbs is in Hebrew קוֹטֵל for the transitive verbs and חָפֵץ and יָגֹר for the intransitive ones. In Arabic it is قَاتِلٌ and in Syriac ܩܳܛܶܠ. The ע"ו verbs have in Arabic قَائِلٌ, as if from قَأَلَ, and in Syriac ܩܳܐܶܡ (Feminine ܩܳܝܡܳܐ). In He-

brew, however, according to the rules given by grammarians, קָם corresponds to קוֹטֵל, מֵת to חָפֵץ, and בּוֹשׁ to יָגֹר. Nevertheless we have הַקּוֹמִים (2 Kings 16 7), הַלּוֹט (Isa 25 7) and בּוֹסִים (Zech 10 5). Now since in the regular strong verb the *ā* is heightened to *ô* in Hebrew, the forms הַקּוֹמִים *etc.* are more in accordance with the formation of קוֹטֵל. But this latter form originally was a فَعَلٌ or فَعِلٌ, and thus it is evident that forms like קָם became fixed before the heightening took place, and that forms like מֵת ought not to be confined to intransitive verbs alone. As an actual participle besides מֵת there is לֵנִים (Neh 13 21). Then adjectives used as nouns like זֵד are of frequent occurrence. BARTH[1] thinks that most of these forms are derived from the perfect stem فَعِلَ. Now as may be seen from Arabic مَارَ (*mediae Yā*) the older form of מוּר is מִיר. The active participle Qal מֵר is therefore quite probable.

[1] *Nominalbildung* § 9 *b*.

[Abgeschlossen den 5. August 1910.]

Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen.

Von Pastor Lic. Paul Schwen, Freiberg in Sachsen.

Im folgenden biete ich eine vollständige Übersicht über die Form oder Formen, die die Eigennamen des griechischen NTs in den älteren syrischen Übersetzungen angenommen haben. In einem zweiten Teil werde ich die Grundsätze dieser Transkription festzustellen suchen.

Die erste Spalte der Tabelle umfaßt sämtliche Namen des griechischen NTs in alphabetischer Folge nach SCHMOLLERs Konkordanz[3], Gütersloh 1890; nur die Winde wurden weggelassen. Eine neue Zeile bei der Stellenangabe kennzeichnet eine andere Person gleichen Namens, vgl. Ἀλέξανδρος. Mitunter kann man darüber natürlich verschiedener Meinung sein. Bei jedem Namen stehen ein oder einige NTliche Belegstellen; berücksichtigt sind auch die der Peschittha noch nicht angehörigen katholischen Briefe und die Apokalypse. Ein Sternchen vor dem Namen besagt, daß sämtliche NTliche Fundorte mitgeteilt sind, doch so, daß bei öfterem Vorkommen desselben Namens in einem Kapitel nur die erste Fundstelle mit ff. gegeben wurde, das also nicht notwendig die unmittelbar folgenden Verse bezeichnet. Bei Namen ohne Sternchen sind einzelne Stellen ausgewählt, da sie zu oft vorkommen, um alle zu nennen; dabei habe ich möglichst verschiedenartige Bücher berücksichtigt: Evangelien und Briefe oder wenn überhaupt nur die Evangelien in Frage kommen, Synoptiker und Johannes u. dgl. m. Kleine Buchstaben über den Stellen entsprechen den gleichen Buchstaben in der zweiten Spalte.

Die zweite Spalte gibt die Form des Namens in der Peschittha, nach der Neuyorker Ausgabe des altsyrischen NTs von 1901 — daher die nestorianische Punktation — ferner die Abweichungen des sinaitischen und curetonischen Syrers, je nach der Originalausgabe, Cambridge 1894 und London 1858. Sind solche Abweichungen nicht angegeben, so findet sich der Name entweder überhaupt nicht in den Evangelien, oder doch nicht in den sehr lückenhaft erhaltenen älteren Übersetzungen, oder er

stimmt mit der Form in pesch überein. Natürlich konnten für sin und cur keine Vokale gegeben werden. Nachgeschlagen sind fast alle in der ersten Spalte angegebenen Stellen in allen drei Übersetzungen.

Die dritte Spalte enthält die hebräische oder jüdisch-aramäische Form der semitischen Namen zunächst nach WILKE-GRIMMS Clavis NiTi³, Leipzig 1888. Dieselben sind in PREUSCHENS Wörterbuch zum griechischen NT nachgeprüft; daraufhin vorgenommene Zusätze durch PR gekennzeichnet. Ferner wurde eine ATliche Belegstelle, meist die erstmalige, beigefügt, soweit die NTlichen Personen im AT schon vorkommen, z. B. Ἀαρών Ex 4 14; in Klammern, wenn das AT zwar den Namen, aber nicht dieselbe Person kennt, z. B. Ἀνανίας (Neh 3 23); wo beides nicht der Fall ist, füge ich möglichst die Seite von DALMANS „Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch" Leipzig 1894 (𝔇) bei, auf der der betr. griechische Name mit einem jüdischen identifiziert ist, und zwar ohne Klammern, z. B Ἀλφαῖος 𝔇 142, wenn DALMAN a. a. O. jüdische Belegstellen dazu gibt, den Namen also der Quelle entnommen hat, dagegen die Chiffre in Klammern, z. B. Βαρνάβας (𝔇 158), wenn DALMAN keine Belegstellen nennt, der Name vielmehr nach grammatischer Analogie von ihm selbst gebildet ist. Dabei habe ich die von WILKE-GRIMM gegebenen Formen durchaus nach DALMAN geändert, sogar die von jenem beigefügten Vokale weggelassen, wo DALMAN einen Beleg nur für die unpunktierte Form gibt. In einigen wenigen Fällen ist in eckiger Klammer auch bei griechisch-lateinischen Namen die jüdische Form mit der Seite bei DALMAN beigefügt, z. B. Ἀγρίππας [𝔇 148 אגרפס].

Die letzte Spalte endlich gibt die syrische ATliche Form dann, wenn die syrisch-NTliche von der hebräisch-ATlichen abweicht, und zwar nach der Londoner Ausgabe von 1823. Vokale konnte ich nur dort geben, wo diese Ausgabe sie hat; sie sind wegen der Gleichförmigkeit mit Spalte 2 in nestorianische Form umgeschrieben.

*Ἀαρών Lk 1 5 Act 7 40 Hbr 5 4 7 11 9 4		ܐܗܪܘܢ	Ex 4 14	אַהֲרוֹן	
*Ἀβαδδών Apk 9 11		ܐܒܕܘܢ		אֲבַדּוֹן	
*Ἄβελ Mt 23 35 Lk 11 51 Hbr 11 4 12 24		ܗܒܝܠ	Gen 4 2	הֶבֶל	ܗܒܝܠ
*Ἀβιά Mt 1 7 Lk 1 5[a]	[a]sin: ܐܒܝܐ	ܐܒܝܐ	I Reg 14 11	אֲבִיָּה	
*Ἀβιάθαρ Mk 2 26		ܐܒܝܬܪ	(I Sam 22 20)	אֶבְיָתָר	

*Ἀβιληνή Lk 3 1	sin cur: ܐܒܠܐ ܕܠܘܣܢܝܐ	ܐܒܝܠܝܢܐ			
*Ἀβιούδ Mt 1 13	cur: ܐܒܘܕ	ܐܒܝܘܕ	(I Chr 8 3)	אֲבִיהוּד	ܐܒܝܗܘܕ
Ἀβραάμ Mt 1 1 Act 3 25 Rm 4 1		ܐܒܪܗܡ	Gen 17 5	אַבְרָהָם	
*Ἄγαβος Act 11 28 21 10		ܐܓܒܘܣ	Stamm	?ענב	
*Ἄγαρ Gal 4 24f.		ܗܓܪ	Gen 16 1	הָגָר	
*Ἀγρίππας Act 25 13ff. 26 1ff.		ܐܓܪܝܦܘܣ	[𝔇 148	אגרפס]	
Vocativ Ἀγρίππα Act 26 27 29 27 25 26		ܐܓܪܝܦܐ [1]			
Ἀδάμ Lk 3 38 Rm 5 14		ܐܕܡ	Gen 3 8	אָדָם	
*Ἀδδί Lk 3 28		ܐܕܝ	𝔇 143	אדא	
Ἅιδης Mt 11 23 I Kor 15 55		ܫܝܘܠ	Num 16 30	שְׁאוֹל	ܫܝܘܠ
*Ἀδραμυττηνός Act 27 2		ܡܢ ܐܕܪܡܘܛܝܘܣ ܡܕܝܢܬܐ			
*Ἀδρίας Act 27 27		ܗܕܪܝܘܣ			
*Ἀζώρ Mt 1 13f.		ܥܙܘܪ			
*Ἄζωτος Act 8 40		ܐܙܘܛܘܣ	Jos 11 22	אַשְׁדּוֹד	ܐܫܕܘܕ
*Ἀθῆναι Act 17 15f. 18 1 I Th 3 1		ܐܬܢܘܣ	[𝔇 147	אתינס]	
*Ἀθηναῖος Act 17 21f.		ܐܬܢܝܐ			
Αἰγύπτιος Act 7 22 Hbr 11 29		ܡܨܪܝܐ	Gen 12 12	מִצְרִי	
Αἴγυπτος Mt 2 13 Hbr 3 16		ܡܨܪܝܢ	Gen 12 10	מִצְרַיִם	
*Αἰθίοψ Act 8 27 bis		ܡܢ ܟܘܫ, ܟܘܫܝܐ	II Reg 19 9	כּוּשִׁי	
*Αἰνέας Act 9 33f.		ܐܝܢܝܣ			
*Αἰνών Joh 3 23		ܥܝܢ ܝܘܢ		עֵינָן	
*Ἀκελδαμά, Ἀκελδαμάχ Act 1 19		ܚܩܠ ܕܡܐ	𝔇 105.161	חֲקַל דְּמָא	
Ἀκύλας Act 18 2 Rm 16 3		ܐܩܝܠܘܣ			
*Ἀλεξανδρεύς Act 6 9 18 24		ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ, . . . ܕܡܢܐ			
*Ἀλεξανδρῖνος Act 27 6 28 11		ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ, . . . ܕܡܢܬܐ			

[1] Act 25 24 steht auch im Vocativ ܐܓܪܝܦܘܣ.

Ἀλέξανδρος *Mk 15 21	ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ	[D 148 {	אלכסנדרוס אלכסנדריי]
*Act 4 6	id.		
*Act 19 33	id.		
*I Tim 1 20	id.		
II Tim 4 14			
Ἀλφαῖος Mt 10 3 Act 1 13	ܚܠܦܝ	D 142	חלפיי
*Mk 2 14	id.		
*Ἀμιναδάβ Mt 1 4 Lk 3 33	In sin steht [ܥܡܝܢܕܒ nur der erste Buchstabe ܥ, dann ist eine Lücke.	Ex 6 23	עַמִּינָדָב
*Ἀμπλίας Rm 16 8	ܐܡܦܠܝܘܣ		
*Ἀμφίπολις Act 17 1	ܐܡܦܝܦܘܠܝܣ		
*Ἀμῶν Mt 1 10	ܐܡܘܢ	II Reg 21 18	אָמוֹן
*Ἀμώς Lk 3 25	ܐܡܘܨ	(Am 1 1 Jes 1 1)	אָמוֹץ עָמוֹס
Ἀνανίας *Act 5 1 3 5	ܚܢܢܝܐ	(Neh 3 23)	חֲנַנְיָה
Act 9 10 22 12	id.		
*Act 23 2 24 1	id.		
Ἀνδρέας Mt 4 18 Joh 1 41	ܐܢܕܪܐܘܣ sin ܐܢܕܪܝܘܣ	[D 148	אנדריי]
*Ἀνδρόνικος Rm 16 7	ܐܢܕܪܘܢܝܩܘܣ		
*Ἄννα Lk 2 36	ܚܢܐ	(I Sam 1 2)	חַנָּה
Ἄννας Lk 3 2 Joh 18 13	ܚܢܢ	D 143	חנה
Ἀντιόχεια Act 11 19	ܐܢܛܝܘܟܝܐ		
Act 13 14	ܐܢܛܝܟܝܐ, id.		
II Tim 3 11			
*Ἀντιοχεύς Act 6 5	ܐܢܛܝܘܟܝܐ		
*Ἀντίπας Apk 2 13	andrer Text, wo der Name fehlt.		
*Ἀντιπατρίς Act 23 31	ܐܢܛܝܦܛܪܝܣ		
*Ἀπελλῆς Rm 16 10	ܐܦܠܐ		
*Ἀπολλύων Apk 9 11	ܐܦܘܠܘܢ		
*Ἀπολλωνία Act 17 1	ܐܦܘܠܘܢܝܐ		
Ἀπολλώς Act 18 24 19 1 I Kor 1 12 Tit 3 13	ܐܦܠܘ, ܐܦܠܘܣ		
*Ἀππίου φόρον Act 28 15	ܐܦܝܘܣ ܦܘܪܘܣ		

*Ἀπφία Phm 2	ܐܦܦܝܐ			
*Ἄραβες Act 2 11	ܥܪܒܝܐ			
*Ἀραβία Gal 1 17 4 25	ܐܪܒܝܐ	II Chr 9 14	עֲרָב	ܥܪܒܝܐ
*Ἀράμ Mt 1 3 f. Lk 3 33	ܐܪܡ [sin: nur Schluß ܡ . . . sonst Lücke.	I Chr 2 9	רָם	ܪܡ
*Ἄρειος Πάγος Act 17 19 22	ܐܪܝܘܣ ܦܓܘܣ			
*Ἀρεοπαγίτης Act 17 34	ܡܢ ܕܝܢܐ ܕܐܪܝܘܣ ܦܓܘܣ			
*Ἀρέτας II Kor 11 32	ܐܪܛܘܣ			
Ἀριμαθαία Mt 27 57 Joh 19 38	ܪܡܬܐ	I Sam 1 1 (𝔇 151)	רמה הָרָמָתַיִם	ܪܡܬܐ
Ἀρίσταρχος Act 19 29 Phm 24	ܐܪܣܛܪܟܘܣ			
Ἀριστόβουλος Rm 16 10	ܐܪܣܛܘܒܘܠܘܣ			
Ἁρμαγεδών Apk 16 16	ܐܪܡܓܕܘܢ			
*Ἀρτεμᾶς Tit 3 12	ܐܪܛܡܐ			
*Ἄρτεμις Act 19 24 ff.	ܐܪܛܡܝܣ			
*Ἀρφαξάδ Lk 3 36	ܐܪܦܟܫܕ	Gen 10 22	אַרְפַּכְשַׁד	ܐܪܦܟܫܕ
*Ἀρχέλαος Mt 2 22	ܐܪܟܠܐܘܣ			
*Ἄρχιππος Kol 4 17 Phm 2	ܐܪܟܝܦܘܣ ܐܪܟܝܦܘܣ			
*Ἀσά Mt 1 7 f.	ܐܣܐ	I Reg 15 8	אָסָא	
*Ἀσήρ Lk 2 36 Apk 7 6	ܐܫܝܪ	Gen 30 13	אָשֵׁר	ܐܫܝܪ
Ἀσία Act 2 9 II Kor 1 8 1 Pt 1 1 Apk 1 4	ܐܣܝܐ			
*Ἀσιανός Act 20 4	ܡܢ ܐܣܝܐ			
*Ἀσιάρχαι Act 19 31	ܪ̈ܫܢܐ ܕܐܣܝܐ			
*Ἄσσος Act 20 13 f.	ܐܣܘܣ			
*Ἀσύγκριτος Rm 16 14	ܐܣܘܢܩܪܝܛܘܣ			
*Ἀττάλεια Act 14 25	ܐܛܠܝܐ			
Αὔγουστος Lk 2 1	ܐܓܘܣܛܘܣ			
*Ἀχαζ Mt 1 9	ܐܚܙ	II Reg 15 38	אָחָז	
Ἀχαΐα Act 18 12 Rm 15 26	ܐܟܐܝܐ			
*Ἀχαϊκός I Kor 16 17	ܐܟܝܩܘܣ			
*Ἀχείμ Mt 1 14	ܐܟܝܢ			
*Ἄψινθος Apk 8 11	ܐܦܣܢܬܘܣ			
*Βάαλ Rm 11 14	ܒܥܠܐ	Jdc 2 13	בַּעַל	ܒܥܠܐ

Βαβύλων Mt 1 11 ff. Act 7 43 1 Pt 5 13 Apk 14 8		ܒܒܠ	Gen 10 10	בָּבֶל	
*Βαλαάμ 2 Pt 2 15 Jud 11 Apk 2 14		ܒܠܥܡ	Num 22 5	בִּלְעָם	
*Βαλάκ Apk 2 14		ܒܠܩ	Num 22 2	בָּלָק	
*Βαραββᾶς Mt 27 16 ff. Mk 15 7 ff. Lk 23 18 Joh 18 40	sin bei Mt: ܝܫܘܥ ܒܪ ܐܒܐ	ܒܪ ܐܒܐ]	𝔇 142	בר אבא	
*Βαράκ Hbr 11 32		ܒܪܩ	Jdc 4 6	בָּרָק	
*Βαραχίας Mt 23 35	cur auch Lk 11 51	ܒܪܟܝܐ	Sach 1 1	בֶּרֶכְיָה	
*Βαρτολομαῖος Mt 10 3 Mk 3 18 Lk 6 14 Act 1 13		ܒܪ ܬܘܠܡܝ	(II Sam 13 37)	תַּלְמַי	
*Βαριησοῦς Act 13 6		ܒܪ ܫܘܡܐ	(𝔇 158)	בַּר יֵשׁוּ	
*Βὰρ Ἰωνᾶ Mt 16 17		ܒܪܗ ܕܝܘܢܐ		בַּר יוֹנָה	
Βαρνάβας Act 4 36 1 Kor 9 6		ܒܪ ܢܒܐ	{ Delitzsch / (𝔇 142)	בַּר נְבָא / בַּר נַחְמָא	
*Βαρσαβᾶς Act 1 23 15 22		ܒܪ ܫܒܐ	𝔇 143 שבא PR	בַּר סָאבָא	
*Βαρτίμαιος Mk 10 46		ܛܝܡܝ ܒܪ ܛܝܡܝ	PR	בַּר טִימַי	
Βεελζεβούλ Mt 10 25 Mk 3 22		ܒܥܠܙܒܘܒ	II Reg 1 2	בַּעַל זְבוּב	ܒܥܠܙܒܘܒ
*Βελιάλ 2 Kor 6 15		ܣܛܢܐ	{ Dtn 13 14[a] II Sam 22 5 Ps 18 5 II Chr 13 7	בְּלִיַּעַל	ܣܛܢܐ [a] sonst ܥܘܠܐ
*Βενιαμίν Act 13 21 Rm 11 1 Phil 3 5 Apk 7 8[a]	[a](... ܡܢ)	ܒܢܝܡܝܢ	Gen 35 18	בִּנְיָמִין	
*Βερνίκη Act 25 13 23 26 30		ܒܪܢܝܩܐ			
*Βεροία Act 17 10 13		ܒܪܘܐ			
*Βεροιαῖος Act 20 4		ܡܢ ܒܪܘܐ			
*Βηθαβαρά Joh 1 28	cur: ܒܝܬ ܥܒܪܐ sin: o. Punkte ܒܝܬܥܒܪܐ	ܒܝܬ ܥܢܝܐ]		בֵּית עֲבָרָה	
Βηθανία Mt 21 17 Mk 11 1 Joh 11 1		ܒܝܬ ܥܢܝܐ	{ (𝔇 143)	בֵּית חַנְיָה / בֵּית עֲנִיָּה	
*Βηθεσδά Joh 5 2		ܒܝܬ ܚܣܕܐ	𝔇 107	בֵּית חִסְדָּא	

*Βηθλεέμ Mt 2 1ff. Lk 2 4 15 Joh 7 42	ܒܝܬ ܠܚܡ	Gen 35 19	בֵּית לֶחֶם	
Βηθσαϊδάν Mt 11 21 Mk 6 45 Joh 1 44	ܒܝܬ ܨܝܕܐ	PR	בֵּית צַיְדָא	
*Βηθφαγή Mt 21 1 Mk 11 1 Lk 19 29	ܒܝܬ ܦܓܐ	{ 𝔇 152 Nestle:	בית פגא בֵּית פַּגְּעַת	
*Βιθυνία Act 16 7 I Pt 1 1	ܒܝܬܘܢܝܐ			
*Βλάστος Act 12 20	ܒܠܣܛܘܣ	{(𝔇 112) }		
*Βοανεργές Mk 3 17	ܒܢܝ ܪܓܫ	{Kautzsch}	בְּנֵי רְגַז	
		W-G.	בְּנֵי רֶגֶשׁ	
*Βοόζ Mt 1 5 Lk 3 32	pesch: ܒܥܙ ܒܥܘܙ sin: ܒܘܥܙ	Rt 2 1	בֹּעַז	ܒܥܙ
*Βοσόρ II Pt 2 15	ܒܣܘܪ	Num 22 5	בְּעוֹר	
*Γαββαθᾶ Joh 19 13	ܓܦܝܦܬܐ	{ Nöldeke: Kautzsch: (𝔇 108)	נפתא גַּבַּחְתָּא גַּבְּתָא	
*Γαβριήλ Lk 1 19 26	ܓܒܪܝܠ	Dan 8 16	גַּבְרִיאֵל	ܓܒܪܐܝܠ
*Γάδ Apk 7 5	ܓܕ	Gen 30 11	גָּד	
*Γαδαρηνός Mk 5 1 Lk 8 26 37	pesch: ܓܕܪܝܐ sin: ܓܕܪܢܝܐ			
*Γάζα Act 8 26	ܥܙܐ	Gen 10 19	עַזָּה	ܥܙܐ
Γάϊος Act 19 29 Rm 16 23 III Joh 1	ܓܐܝܘܣ ܓ . . .			
*Γαλάται Gal 3 1	ܓܠܛܝܐ			
Γαλατία I Kor 16 1 Gal 1 2 I Pt 1 1	ܓܠܛܝܐ ܓܠܛܝܐ			
*Γαλατικός Act 16 6 18 23	ܓܠܛܝܐ			
Γαλιλαία Mt 2 22 Mk 1 9 Joh 1 43 Act 9 31	ܓܠܝܠܐ	Jos 20 7	הַגָּלִילָה	ܓܠܝܠܐ
Γαλιλαῖος Mt 26 69[a] Mk 14 70[b] Joh 4 45[c]	pesch: [a]ܢܨܪܝܐ [b.c]ܓܠܝܠܝܐ [b]sin: ܓܠܝܠܝܐ	𝔇 141	גלילאי	
*Γαλλίων Act 18 12 14 17	ܓܠܝܘܢ			
*Γαμαλιήλ Act 5 34 22 3	ܓܡܠܝܐܝܠ ..... ܓܠ	Pirqeaboth 1 16	גַּמְלִיאֵל	
*Γεδεών Hbr 11 32	ܓܕܥܘܢ	Jdc 6 11	גִּדְעוֹן	
Γέεννα Mt 5 22 Lk 12 5 Jak 3 6	ܓܗܢܐ	Jos 15 8	גֵּי־הִנֹּום	ܓܐ ܕܒܪ [ܗܢܘܡ

*Γεθσημανή Mt 26 36[a] Mk 14 32[b]	pesch: ܓܕ ܫܡܢ sin: ܓܕܣܡܢ[b] ܓܘܣܡܣܝ[a]	(𝔇 152)	גַּת־שְׁמָנִי	
*Γεννησαρέτ Mt 14 34 Mk 6 53 Lk 5 1	ܓܢܝܣܪ		גִּנֵּיסַר	
*Γεργεσηνός Mt 8 28	ܓܕܪܝܐ			
*Γολγοθᾶ Mt 27 33 Mk 15 22 Joh 19 17	ܓܓܘܠܬܐ	𝔇 132	גּוּלְגּוּלְתָּא	
*Γόμορρα Mt 10 15 Mk 6 11 Rm 9 29 II Pt 2 6 Jud 7	ܥܡܘܪܐ	Gen 10 19	עֲמֹרָה	ܥܡܘܪܐ
*Γώγ Apk 20 8	ܓܘܓ	Hes 38 2	גּוֹג	
*Δαλμανουθά Mk 8 10	pesch: ܕܠܡܢܘܬܐ sin: ܛܘܪܐ ܕܡܓܕܢ			
*Δαλματία II Tim 4 10	ܕܠܡܛܝܐ			
*Δάμαρις Act 17 34	ܕܡܪܝܣ			
*Δαμασκηνός II Kor 11 32	ܕܪܡܣܘܩܝܐ			
Δαμασκός Act 9 2 II Kor 11 32	ܕܪܡܣܘܩ	Gen 14 15	דַּמֶּשֶׂק	ܕܪܡܣܘܩ
*Δανιήλ Mt 24 15 Mk 13 14	ܕܢܝܐܝܠ	Dan 1 6	דָּנִיֵּאל	ܕܢܝܐܝܠ
*Δαυῒδ Mt 1 1 Act 1 16 Rm 1 3 Apk 5 5	ܕܘܝܕ	1 Sam 16 13	דָּוִיד	
*Δεκάπολις Mt 4 25 Mk 5 20 7 31	ܥܣܪܐ ܡܕܝܢܢ			
*Δερβαῖος Act 20 4	ܡܢ ܕܪܒܐ			
*Δέρβη Act 14 6 20 16 1	ܕܪܒܐ			
*Δημᾶς Col 4 14 II Tim 4 10 Phm 24	ܕܝܡܐ			
*Δημήτριος Act 19 24 28 III Joh 12	ܕܝܡܛܪܝܘܣ ܕܝܡܝܛܪܝܘܣ			
*Δίδυμος Joh 11 16 20 24 21 2	pesch: ܬܐܘܡܐ in sin weggelassen.		תְּאֹם	
*Διονύσιος Act 17 34	ܕܝܢܘܣܝܘܣ			
*Διοπετές Act 19 35	ܕܡܢ ܙܘܣ ܢܦܠ			
*Διόσκουροι Act 28 11	ܬܐܘܡܐ			
*Διοτρεφής III Joh 9	ܕܝܘܛܪܦܣ			

*Δορκάς Act 9 3 6 39	ܛܒܝܬܐ			
*Δρούσιλλα Act 24 24	ܕܪܘܣܝܠܐ			
*Ἐβέρ Lk 3 35	ܥܒܪ	Gen 11 14	עֵבֶר	ܥܒܪ
*Ἑβραϊκός Lk 23 38	ܥܒܪܐܝܬ			
*Ἑβραῖος Act 6 1 II Kor 11 22 Phil 3 5	ܥܒܪܝܐ			
*Ἑβραΐς Act 21 40 22 2 26 14	ܥܒܪܐܝܬ			
*Ἑβραϊστί Joh 5 2 Apk 9 11	id.			
*Ἐζεκίας Mt 1 9f.	ܚܙܩܝܐ	II Reg 16 20	חִזְקִיָּה	
*Ἐλαμῖται Act 2 9	ܥܠܡܝܐ	Gen 14 1	עֵילָם	ܥܝܠܡ
*Ἐλεάζαρ Mt 1 15	ܐܠܝܥܙܪ	(Ex 6 23)	אֶלְעָזָר	ܐܠܝܥܙܪ
*Ἐλιακείμ Mt 1 13 Lk 3 30	ܐܠܝܩܝܡ	Neh 12 41	אֶלְיָקִים	
*Ἐλιέζερ Lk 3 29	ܐܠܝܥܙܪ	(Gen 15 2)	אֱלִיעֶזֶר	
*Ἐλιούδ Mt 1 14f.	cur: ܐܠܝܘܕ pesch: ܐܠܝܗܘܕ		אֱלִיהוּד	
*Ἐλισάβετ Lk 1 5ff.	ܐܠܝܫܒܥ	(Ex 6 23)	אֱלִישֶׁבַע	
*Ἐλισσαῖος Lk 4 27	ܐܠܝܫܥ		אֱלִישָׁע	
*Ἑλλάς Act 20 2	ܗܠܠܣ ܐܬܪܐ			
Ἕλλην[1] Joh 7 35[a] Act 11 20[b] 18 17[c] Gal 3 28[d]	[a] ܥܡ̈ܡܐ [b] ܝܘܢ̈ܝܐ [c] ܚܢ̈ܦܐ [d] ܐܪ̈ܡܝܐ	Jo 4 6	בְּנֵי הַיְּוָנִים	ܒܢܝ ܝܘܢܝܐ
*Ἑλληνικός Lk 23 38[a] Apk 9 11[b]	[a] ܝܘܢܐܝܬ [b] ܒܝܘܢܝܐ			
*Ἑλληνίς Mk 7 26[a] Act 17 12[b]	pesch:[a] ܚܢܦܬܐ [b] andre Lesart sin: ܐܪܡܠܬܐ[2]			

[1] Vollständige Übersicht über Ἕλλην; das Wort ist wiedergegeben in pesch durch

ܥܡ̈ܡܐ Joh 7 35a 12 20.

ܚܢ̈ܦܐ Joh 7 35b Act 18 4 17.

ܝܘܢ̈ܝܐ Act 11 20 14 1 17 4 12 Rm 1 14 (Kol 3 11).

ܐܪ̈ܡܝܐ Act 16 1 19 10 17 20 21 21 28 Rm 1 16 2 9f. 3 9 10 12 1 Kor 1 22ff. 10 32 12 13 Gal 2 3 3 28 Kol 3 11, ferner sin: Joh 7 35a 12 20. Kol 3 11 heißt in pesch: wo nicht ist Jude und Heide (ܐܪܡܝܐ), Beschneidung und Vorhaut, Grieche (ܝܘܢܝܐ) und Barbar, Knecht und Freier ... dagegen bei Nestle: ... Hellene und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar, Skythe, Knecht, Freier ....

[2] Die Witwe ܐܪܡܠܬܐ wohl nur Schreibfehler für die Heidin ܐܪܡܝܬܐ.

*Ἑλληνιστής Act 6 1[a] 9 29[b] 11 20[c]	[a]ܝܘܢܝ̈ܐ [b]ܚܢܦ̈ܐ ܐܝܠܝܢ ܕܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܝܘܢܐܝܬ] ʿa.La.			
*Ἑλληνιστί Joh 19 20 Act 21 37	ܝܘܢܐܝܬ			
*Ἐλμωδάμ Lk 3 28	sin: ܐܠܡܘܕܡ ohne Punkt; pesch: ܐܠܡܘܕܕ			
*Ἐλύμας Act 13 8	ܐܠܘܡܘܣ		عَلِيم[6]	
*Ἐλωΐ Mk 15 34	sin: ܐܠܗܝ pesch: ܐܝܠ	Ps 22 2	אֱלִהַי	ܐܠܗܝ
*Ἐμμανουήλ Mt 1 23	ܥܡܡܢܘܐܝܠ	Jes 7 14	עִמָּנוּ אֵל	ܥܡܡܢܘܐܝܠ
*Ἐμμαούς Lk 24 13	ܥܡܡܘܣ			
*Ἐμμόρ Act 7 16	ܚܡܘܪ	Gen 33 19	חֲמוֹר	
*Ἐνώς Lk 3 38	ܐܢܘܫ	Gen 4 26	אֱנוֹשׁ	
*Ἐνώχ Lk 3 37 Hbr 11 5 Jud 14	ܚܢܘܟ	Gen 5 18	חֲנוֹךְ	
*Ἐπαινετός Rm 16 5	ܐܦܝܢܛܘܣ			
*Ἐπαφρᾶς Kol 1 7 4 12 Phm 23	ܐܦܦܪܐ			
*Ἐπαφρόδιτος Phil 2 25 4 18	ܐܦܦܪܘܕܝܛܘܣ			
*Ἐπικούρειος Act 17 18	ܡܢ ܝܘܠܦܢܐ ܕܐܦܝܩܘܪܘܣ			
*Ἔραστος Act 19 22 II Tim 4 20	ܐܪܤܛܘܣ			
Rm 16 23	id.			
*Ἑρμᾶς Rm 16 14	ܗܪܡܐ			
*Ἑρμῆς Act 14 12	ܗܪܡܝܣ			
*Ἑρμογένης II Tim 1 15	ܗܪܡܘܓܢܝܣ			
*Ἐρυθρὰ θάλασσα Act 7 36 Hbr 11 29	ܝܡܐ ܕܣܘܦ	Ex 13 18	יַם סוּף	
*Ἐσλεί Lk 3 25	ܚܫܠܝ			
*Ἐσρώμ Mt 1 3 Lk 3 33	ܚܨܪܘܢ	Num 26 21	חֶצְרוֹן	
*Εὔα II Kor 11 3 I Tim 2 13	ܚܘܐ	Gen 3 20	חַוָּה	
*Εὔβουλος II Tim 4 21	ܐܘܒܘܠܘܣ			
*Εὐνίκη II Tim 1 5	ܐܘܢܝܩܐ			
*Εὐοδία Phil 4 2	ܐܘܗܕܝܐ			
*Εὔτυχος Act 20 9	ܐܘܛܘܟܘܣ			

*Εὐφράτης Apk 9 14 16 12	ܦܪܬ	Gen 2 14	פְּרָת	
*'Εφεσῖνος Apk 2 1	andre Lesart			
*'Εφέσιος Act 19 28 34f. 21 29	ܐܦܣܝܐ			
Ἔφεσος Act 18 19 1 Kor 15 32 I Tim 1 3 Apk 1 11	ܐܦܣܘܣ ܐܦܣܘܣ			
*Ἐφραίμ ('Εφρέμ) Joh 11 54	ܐܦܪܝܡ	(Gen 41 52)	אֶפְרַיִם	
*Ζαβουλών Mt 4 13 15 Apk 7 8	ܙܒܘܠܘܢ	Gen 30 20	זְבֻלוּן	ܙܒܠܘܢ
*Ζακχαῖος Lk 19 2 5 8	ܙܟܝ	ܕ 142 זכאי	PR זַכַּי	
*Ζαρά Mt 1 3	ܙܪܚ	Gen 38 30	זֶרַח	
*Ζαχαρίας Lk 1 5ff. 3 2	ܙܟܪܝܐ	(Sach 1 1)	זְכַרְיָה	
Mt 23 35 Lk 11 51	id.			
Ζεβεδαῖος Mt 4 21 Mk 1 19 Joh 21 2	ܙܒܕܝ	ܕ 142	זבדיי	
*Ζεύς Act 14 12f.	ܡܪܝܐ ܙܐܘܣ			
*Ζηνᾶς Tit 3 13	ܙܝܢܐ			
*Ζοροβάβελ Mt 1 12f Lk 3 27	ܙܘܪܒܒܠ	Sach 4 9	זְרֻבָּבֶל	ܙܘܪܒܒܠ
*'Ηλί Mt 27 46	sin ܐܝܠ pesch: ܐܝܠ	Ps 22 2	אֵלִי	
*'Ηλί Lk 3 23	ܗܠܝ			
'Ηλίας Mt 11 14 Joh 1 21 Rm 11 2 Jak 5 17	ܐܠܝܐ	II Reg 1 3	אֵלִיָּה	
*"Ηρ Lk 3 28	ܥܝܪ	(Gen 38 3)	עֵר	
'Ηρώδης * Mt 2 1ff. Lk 1 5 Act 23 35	ܗܪܘܕܣ			
Mt 14 1 Lk 3 1 Act 4 27	id.			
Act 12 1ff.	id.			
*'Ηρωδιανοί Mt 22 16[a] Mk 3 6[b] 12 13[c]	sin und cur[b]: ܕܒܝܬ ܗܪ' sonst und in pesch ܕܒܝܬ ܗܪܘܕܣ			
'Ηρωδιάς Mt 14 3 Mk 6 17 Lk 3 19	ܗܪܘܕܝܐ			

*Ἡρωδίων Rm 16 11	ܗܪܘܕܝܘܢ			
Ἡσαΐας Mt 3 3 Joh 12 38 Rm 9 27	ܐܫܥܝܐ	Jes 1 1	יְשַׁעְיָהוּ	ܐܫܥܝܐ
*Ἡσαῦ Rm 9 13 Hbr 11 20 12 16	ܥܝܣܘ			
*Θαδδαῖος Mt 10 3 Mk 3 18	sin: ܝܗܘܕܐ pesch: ܬܕܝ ܒܪ ܝܥܩܘܒ	𝔇 143	תדאי	
*Θάμαρ Mt 1 3	ܬܡܪ	Gen 38 6	תָּמָר	
*Θάρα Lk 3 34	ܬܪܚ	Gen 11 26	תֶּרַח	ܬܪܚ
*Θεόφιλος Lk 1 3 Act 1 1 (Vocativ)	ܬܐܘܦܝܠܐ			
*Θεσσαλονικεύς Act 20 4 27 2 I Th 1 1 II Th 1 1	ܕܡܢ ܬܣܠܘܢܝܩܐ ܬܣܠܘܢܝܩܝܐ			
*Θεσσαλονίκη Act 17 1 ff. Phil 4 16 II Tim 4 10	ܬܣܠܘܢܝܩܐ			
*Θευδᾶς Act 5 36	ܬܐܘܕܐ	[𝔇 143	תוודם]	
*Θυάτειρα Act 16 14 Apk 1 11 2 18 24	ܬܐܘܛܝܪܐ			
Θωμᾶς Mt 10 3 Joh 11 16 Act 1 13	ܬܐܘܡܐ	(𝔇 112)	תְּאוֹמָא	
*Ἰάειρος Mk 5 22 Lk 8 41[a]	ܝܘܐܪܫ [a]bei sin: [illegible]	(Num 32 41)	יָאִיר	ܝܐܝܪ
Ἰακώβ Mt 1 2 Joh 4 5 Act 7 8 Rm 9 13	ܝܥܩܘܒ	Gen 25 26	יַעֲקֹב	
*Mt 1 15 f.	id.			
Ἰάκωβος Mt 4 21 Lk 5 10 Act 1 13	id.			
Mt 10 3 Lk 6 15 Act 1 13	id.			
Mt 13 55 Act 12 17 Gal 1 19 Jak 1 1 Jud 1	id.			
*Lk 6 16 Act 1 13	id.			
*Ἰαμβρῆς II Tim 3 8	ܝܡܒܪܝܣ	Winer	ממברם	
*Ἰανναί Lk 3 24	ܝܢܝ	𝔇 143	ינאי	

*'Ιαννῆς II Tim 3 8	ܝܢܝܣ	ܬ 142	יניס	
*'Ιαρέδ Lk 3 37	sin: ܝܘܪܕ pesch: ܝܪܕ	(I Chron 4 18)	יֶרֶד	
*'Ιάσων Act 17 5 ff. Rm 16 21	ܐܝܣܘܢ			
*'Ιδουμαία Mk 3 8	ܐܕܘܡ	Gen 32 4	אֱדוֹם	
*'Ιεζάβελ Apk 2 20	ܐܝܙܒܠ	I Reg 16 31	אִיזֶבֶל	ܐܝܙܒܠ
*'Ιεράπολις Kol 4 13	ܐܝܪܦܘܠܝܣ			
*'Ιερεμίας Mt 2 17[a] 16 14[b] 27 9[c]	der Name fehlt sin[b c] pesch[c], sonst: ܐܪܡܝܐ	Jer 1 1	יִרְמְיָהוּ	ܐܪܡܝܐ
'Ιεριχώ Mt 20 29 Mk 10 46[a] Hbr 11 30	sin[a] ܐܪܝܚܘ sonst: ܐܝܪܝܚܘ	Num 22 1	יְרִיחוֹ	ܐܝܪܝܚܘ
'Ιεροσόλυμα Mt 2 1 Joh 1 19 Act 1 4 Gal 1 17	ܐܘܪܫܠܡ	Jos 10 1	יְרוּשָׁלַיִם	ܐܘܪܫܠܡ
'Ιερουσαλήμ Mt 23 37 Act 1 8 Rm 15 19 Apk 3 12	id.			
*'Ιεροσολυμίτης Mk 1 5[a] Joh 7 25[b]	[a] ܒܢܝ ܐܘܪܫܠܡ pesch: ܐܢܫܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ [b]sin: ܐܢܫܐ ܡܢ ܒܢܝ ܐܘܪܫܠܡ			
*'Ιεσσαί Mt 1 5 Lk 3 32 Act 13 22 Rm 15 12	ܐܝܫܝ	I Sam 16 1	יִשַׁי	ܐܝܫܝ
*'Ιεφθάε Hbr 11 32	ܢܦܬܚ	Jdc 11 1	יִפְתָּח	ܢܦܬܚ
*'Ιεχονίας Mt 1 11 f.	ܝܘܟܢܝܐ	Jer 28 4	יְכָנְיָה	ܝܘܟܢܝܐ
'Ιησοῦς Mt 1 1 Act 1 1 Rm 1 1 Hbr 2 9 Jak 1 1 Apk 1 1	ܝܫܘܥ	(Esr 2 2)	יֵשׁוּעַ	
*Act 7 45[a] Hbr 4 8[b]	[a] id. [b] ܝܫܘܥ ܒܪ ܢܘܢ			
*Kol 4 11	id.			
*Lk 3 29	sin: ܝܫܘܥ pesch: ܝܘܣܐ			
Mt 27 16 siehe Βαραββᾶς				
'Ικόνιον Act 13 51 II Tim 3 11	ܐܝܩܘܢܝܘܢ			
*'Ιλλυρικόν Rm 15 19	ܐܠܘܪܝܩܘܢ			
'Ιόππη Act 9 36 10 5	ܝܘܦܐ	Esr 3 7	יָפוֹ	ܝܘܦܐ
'Ιορδάνης Mt 3 5 Joh 1 28	ܝܘܪܕܢܢ	Gen 13 10	יַרְדֵּן	ܝܘܪܕܢܢ
*'Ιούδα Mt 2 6[a] Lk 1 39[b]	[a] ܝܗܘܕܐ [b] ܝܗܘܕ			

'Ιουδαία Mt 2 1[a] Lk 1 5 Joh 4 3 Act 2 9[b] II Kor 1 16	ܝܗܘܕܐ [a] sonst ܝܗܘܕ ܝܗܘܕܝܐ [b]			
*'Ιουδαΐζω Gal 2 14	ܝܗܘܕܝܬ ܚܝܐ			
*'Ιουδαϊκός Tit 1 14	ܕܝܗܘܕܝܐ			
*'Ιουδαϊκῶς Gal 2 14	ܝܗܘܕܝܬ			
'Ιουδαῖος Mt 2 2 Joh 1 19 Act 2 5 Rm 1 16 Apk 2 9	ܝܗܘܕܝܐ	II Reg 16 6	יְהוּדִים	
'Ιούδας Mt 1 2 Hbr 7 14 Apk 5 5	ܝܗܘܕܐ	Gen 29 35	יְהוּדָה	
*Lk 3 26 30	id.			
*Lk 6 16 Joh 14 22[a] Act 1 13 Jud 1	[a] sin und cur ܬܐܘܡܐ id.			
Mt 10 4 Joh 6 71 Act 1 16	id.			
*Mt 13 55 Mc 6 3	id.			
*Act 5 37	id.			
*Act 15 22 27 32	id.			
*Act 9 11	id.			
*'Ιουλία Rm 16 15	ܝܘܠܝܐ			
*'Ιούλιος Act 27 1[a] 3[b]	ܝܘܠܝܘܣ [b] fehlt das Wort]			
*'Ιουνίας Rm 16 7	ܝܘܢܝܐ			
*'Ιοῦστος Act 1 23	ܝܘܣܛܘܣ	[𝔇 148	יוסטים]	
Act 18 7	fehlt			
Kol 4 11	ܝܘܣܛܘܣ			
'Ισαάκ Mt 1 2 Rm 9 7 Jak 2 21	ܐܝܣܚܩ	Gen 17 19	יִצְחָק	ܐܝܣܚܩ
*'Ισαχάρ Apk 7 7	ܐܝܣܟܪ	Gen 30 18	יִשָּׂשכָר	ܐܝܣܟܪ
'Ισκαριώτης Mt 10 4 Joh 6 71	sin pesch: ܣܟܪܝܘܛܐ cur: ܐܣܟܪܝܘܛܐ		אִישׁ קְרִיּוֹת?	
'Ισραήλ Mt 2 6 Act 1 6 Rm 9 6 Hbr 8 8 Apk 2 14	ܝܣܪܐܝܠ	Gen 32 29	יִשְׂרָאֵל	ܐܝܣܪܝܠ

'Ισραηλίτης Joh 1 48[a1] Rm 11 1[b] II Kor 11 22[c]	[a] ܒܪ ܐܝܣܪܝܠ [b] ܡܢ ܐܝܣܪܝܠ [c] ܐܝܣܪܝܠܝܐ	II Sam 17 25 יִשְׂרְאֵלִי	ܐܝܣܪܝܠܝܐ
*'Ιταλία Act 18 2 27 1 16 Hbr 13 24	ܐܝܛܠܝܐ		
*'Ιταλικός Act 10 1	ܐܝܛܠܝܩܝܐ		
*'Ιτουραία Lk 3 1	pesch: ܐܝܛܘܪܝܐ sin: ܐܬܪܐ ܕܝ"		
*'Ιωάθαμ Mt 1 9	ܝܘܬܡ	II Reg 15 5	יוֹתָם
*'Ιωάννα Lk 8 3 24 10	ܝܘܚܢ	(𝔇 143) יוֹחַנָּה oder יוֹחָנָן	
*'Ιωαννᾶς Lk 3 27	pesch: ܝܘܚܢܢ in sin ausgelassen	(II Reg 25 23)	יוֹחָנָן
*'Ιωάνης Joh 1 42[a] 21 15 ff.[b]	pesch: ܝܘܢܐ sin:[a] Lücke[b] ܝܘܢܢ		
'Ιωάννης Mt 3 1 Joh 1 28 Act 1 5	ܝܘܚܢܢ	I Chr 3 24	יוֹחָנָן
Mt 4 21 Act 1 13 Gal 2 9 Apk 1 1	id.		
*Act 12 12 25 13 5 13 15 37	id.		
*Act 4 6	id.		
'Ιωβ Jak 5 11	ܐܝܘܒ	Hi 1 1	אִיּוֹב
'Ιωβήδ siehe 'Ωβήδ			
*'Ιωήλ Act 2 16	ܝܘܐܝܠ	Jo 1 1	יוֹאֵל	ܝܘܐܝܠ
*'Ιωνάν Lk 3 30	ܝܘܢܢ		
*'Ιωνᾶς Mt 12 39 ff. 16 4 Lk 11 29 ff.	ܝܘܢܢ	Jon 1 1	יוֹנָה	ܝܘܢܢ
Mt 16 17	ܝܘܢܐ		
*'Ιωράμ Mt 1 8	sin. pesch: ܝܘܪܡ cur: ܝܗܘܪܡ	I Reg 22 51	יְהוֹרָם	ܝܘܪܡ
*'Ιωρείμ Lk 3 29	ܝܘܪܡ		
*'Ιωσαφάτ Mt 1 8	ܝܗܘܫܦܛ	I Reg 15 24	יְהוֹשָׁפָט	ܝܘܫܦܛ
'Ιωσῆς *Lk 3 9	ܝܘܣܐ	𝔇 139	יוֹסֵי

[1] ܒܪ ܐܝܣܪܝܠ auch an allen andren Stellen, d. h. Act 22 22 3 12 5 35 13 16 21 28 Rm 9 4.

Mt 13 55 Mk 6 3	sin pesch: id. cur: ܝܘܣܦ			
*Act 4 36	ܝܘܣܦ			
Ἰωσήφ Joh 4 5 Act 7 9 Apk 7 8	ܝܘܣܦ	Gen 30 24	יוֹסֵף	
*Lk 3 30	id.			
*Lk 3 26 (a. LA. Ἰωσήχ)	id.			
*Lk 3 24	id.			
Mt 1 16 Lk 1 27 Joh 1 46	id.			
Mt 27 57 Joh 19 38	id.			
*Act 1 23	id.			
*Ἰωσίας Mt 1 10 11	ܝܘܫܝܐ	I Reg 13 2	יֹאשִׁיָּהוּ	ܝܘܫܝܐ
Καϊάφας Mt 26 3 Joh 11 49 Act 4 6	ܩܝܦܐ	(𝔇 127) 𝔇 127	קַיָּפָא קיפא	
*Κάϊν Hbr 11 4 1 Joh 3 12 Jud 11	ܩܐܝܢ	Gen 4 1	קַיִן	ܩܐܝܢ
*Καϊνάν Lk 3 37	ܩܝܢܢ	Gen 5 9	קֵינָן	
Lk 3 36	sin: ܩܝܢܡ cur: Lücke pesch: ܩܝܢܢ			ܩܝܢܢ
Καῖσαρ Mt 22 17 Joh 19 12 Phil 4 22	ܩܣܪ			
Καισάρεια *Mt 16 13 Mk 8 27	ܩܣܪܝܐ			
Act 8 40 9 30	ܩܣܪܝܐ u. id.			
*Καλοί λιμένες Act 27 8	ܠܡܝܢܐ ܫܦܝܪܐ			
*Κανά Joh 2 1 11 4 46 21 2	ܩܛܢܐ (ܩܛܢܝܐ)	Kalir	קנה	
*Καναναῖος Κανανίτης Mt 10 4 Mk 3 18	ܩܢܢܝܐ	{ Gen 10 18 { 𝔇 138	כְּנַעֲנִי קַנְאָן	ܟܢܥܢܝܐ
*Κανδάκη Act 8 27	ܩܢܕܩ			
Καπερναούμ Καφαρναούμ Mt 4 13 Lk 10 15	cur. pesch: ܟܦܪ ܢܚܘܡ sin. ܟܦܪ ܢܚܡ		כְּפַר נַחוּם	
*Καππαδοκία Act 2 9[a] I Pt 1 1[b]	ܩܦܕܘܩܝܐ [a] ܩܦܕܘܩܝܐ [b]			
*Κάρπος II Tim 4 13	ܩܪܦܘܣ			

*Καύδα Act 27 16	ܩܘܕܐ			
*Κεγχρεαί Act 18 18 Rm 16 1	ܩܢܟܪܐܘܣ			
*Κεδρών Joh 18 1	ܩܕܪܘܢ	II Sam 15 23	קִדְרוֹן	
Κηφᾶς Joh 1 43 I Kor 1 12 Gal 2 9[1]	ܟܐܦܐ		כֵּיפָא	
Κιλικία Act 6 9 Gal 1 21	ܩܝܠܝܩܝܐ			
*Κίς Act 13 21	ܩܝܫ	I Sam 9 1	קִישׁ	
Κλαύδη s. Καύδα				
*Κλαυδία II Tim 4 21	ܩܠܘܕܝܐ			
*Κλαύδιος Act 11 28 18 2	ܩܠܘܕܝܘܣ			
Act 23 26	id.			
*Κλεόπας Lk 24 18	ܩܠܝܘܦܐ			
*Κλήμης Phil 4 3	ܩܠܝܡܝܣ			
*Κλωπᾶς Joh 19 25	ܩܠܝܘܦܐ			
*Κνίδος Act 27 7	ܩܢܝܕܘܣ			
*Κολοσσαί Kol 1 2	ܩܘܠܣܘܣ			
*Κορέ Jud 11	ܩܘܪܚ	Num 16 1	קֹרַח	ܩܘܪܚ
*Κορίνθιος Act 18 8 II Kor 6 11	ܩܘܪܢܬܝܐ			
*Κόρινθος Act 18 1 19 1 I Kor 1 2 II Kor 1 1 23 II Tim 4 20	ܩܘܪܢܬܘܣ			
*Κορνήλιος Act 10 1 ff.	ܩܘܪܢܠܝܘܣ			
*Vocativ Κορνήλιε Act 10 3	ܩܘܪܢܠܝܐ			
*Κούαρτος Rm 16 23	ܩܘܐܪܛܘܣ			
*Κρήσκης II Tim 4 10	ܩܪܝܣܩܘܣ (sic!)			
*Κρῆτες Act 2 11[a] Tit 1 12[b]	[a] ܘܕܡܢ ܩܪܝܛܐ [b] ܒܢܝ ܩܪܝܛܐ			
*Κρήτη Act 27 7 ff. Tit 1 5	ܩܪܝܛܐ			
*Κρίσπος Act 18 8 I Kor 1 14	ܩܪܝܣܦܘܣ			
*Κύπριος Act 4 36[a] 11 20[b] 21 16[c]	[a] ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܩܘܦܪܘܣ [b] ܡܢ ܩܘܦܪܘܣ			

[1] Siehe die vollständige Zusammenstellung über die Namen des Petrus am Schluß.

Κύπρος Act 11 19 13 4	ܩܘܦܪܘܣ		
Κυρηναῖος Mt 27 32[a] Act 6 9[b] 13 1[c]	[a]ܩܘܪܝܢܝܐ [b](ܩܝ) [c]ܡܢ ܩܘܪܝܢܐ ܡܩܘܪܝܢܐ; sin[a]: ܩܘܪܢܝܐ		
*Κυρήνη Act 2 10	ܩܘܪܝܢܐ		
*Κυρήνιος Lk 2 2	ܩܘܪܝܢܝܘܣ		
*Κῶς Act 21 1	ܩܘ ܓܙܪܬܐ		
*Κωσάμ Lk 3 28	ܩܘܣܡ	PR	קסם
*Λάζαρος Joh 11 1ff. 12 1ff. Lk 16 20ff	ܠܥܙܪ		לעזר
*Λάμεχ Lk 3 36	ܠܡܟ	Gen 4 18	למך
*Λαοδίκεια Kol 2 1 4 13ff. Apk 1 11 3 14	ܠܕܝܩܝܐ		
*Λαοδικεύς Kol 4 16	ܠܕܝܩܝܐ		
*Λασαία Act 27 8	ܠܣܝܐ		
*Λεββαῖος Mt 10 3	sin: ܝܗܘܕܐ pesch: ܠܒܝ ܒܪ ܝܥܩܘܒ	(D 142)	לבי
*Λευί Hbr 7 5 9 Apk 7 7	ܠܘܝ	Gen 29 34	לוי
Lk 3 29	id.		
Lk 3 24	id.		
*Λευΐς Mk 2 14 Lk 5 27 29	id.		
*Λευίτης Lk 10 32 Joh 1 19 Act 4 36	ܠܘܝܐ	Ex 6 25	לוי
*Λευιτικός Hbr 7 11	ܕܠܘܝܐ		
*Λιβερτῖνοι Act 6 9	ܠܝܒܪܛܝܢܘ		
*Λιβύη Act 2 10	ܠܘܒܝ		
*Λιθόστρωτος Joh 19 13	ܪܨܝܦܐ ܕܟܐܦܐ		
*Λῖνος II Tim 4 21.	ܠܝܢܘܣ		
*Λόγος Joh 1 1 14 1 Joh 1 1 Apk 19 13	ܡܠܬܐ		
*Λουκᾶς Kol 4 14 II Tim 4 11 Phm 24	ܠܘܩܐ		
*Λούκιος Act 13 1 Rm 16 21	ܠܘܩܝܘܣ		
*Λύδδα Act 9, 32ff.	ܠܘܕ	I Chr 8 12	לד
*Λυδία Act 16 14 40	ܠܘܕܝܐ		
*Λυκαονία Act 14 6	ܠܘܩܢܝܐ		

*Λυκαονιστί Act 14 11	ܒܠܫܢܗܘܢ ܕܝܠܗܘܢ			
*Λυκία Act 27 5	ܠܘܩܝܐ			
*Λυσανίας Lk 3 1	ܠܘܣܢܝܐ			
*Λυσίας Act 23 26 24 7 22[a]	ܠܘܣܝܣ			
	[a] fehlt das Wort			
*Λύστρα Act 14 6ff. 16 1 2 II Tim 3 11	ܠܘܣܛܪܐ			
*Λωίς II Tim 1 5	ܠܘܐܝܣ			
*Λώτ Lk 17 28ff. II Pt 2 7	ܠܘܛ	Gen 11 27	לוט	
*Μαάθ Lk 3 26	ܡܐܛ	Pr	מעט	
*Μαγαδάν, Μαγδαλά Mt 15 39	pesch: ܡܓܕܘ sin: ܡܓܕܢ cur: ܡܓܕܘܢ	𝔇 133	מגדלא	
Μαγδαλήνη Mt 27 56 Lk 8 2 Joh 19 25	ܡܓܕܠܝܬܐ			
*Μαγώγ Apk 20 8	ܡܓܘܓ	Gen 10 2	מָגוֹג	
*Μαδιάμ Act 7 29	ܡܕܝܢ	Ex 2 15	מִדְיָן	
*Μαθουσάλα Lk 3 37	ܡܬܘܫܠܚ	Gen 5 21	מְתוּשֶׁלַח	
*Μαϊνάν Lk 3 31	ܡܐܢܢ			
Μακεδονία Act 16 9 Rm 15 26 I Tim 1 3	ܡܩܕܘܢܝܐ			
Μακεδών Act 16 9 II Kor 9 2 4	ܡܩܕܘܢܝܐ			
*Μαλελεήλ Lk 3 37	ܡܗܠܠܐܝܠ	Gen 5 12	מַהֲלַלְאֵל	ܡܗܠܠܐܝܠ
*Μάλχος Joh 18 10	pesch: ܡܠܟܘ sin: ܡܠܟܘܣ	𝔇 104	מליך	
*Μαμωνᾶς Mt 6 24 Lk 16 9 11 13	ܡܡܘܢܐ	𝔇 135	ממונא	
*Μαναήν Act 13 1	ܡܢܐܝܠ	(II Reg 15 14)	מְנַחֵם	sic! ܡܢܚܡ
*Μανασσῆς Apk 7 6	ܡܢܫܐ	Gen 41 51	מְנַשֶּׁה	
Mt 1 10	id.			
*Μάρθα Lk 10 38ff. Joh 11 1ff. 12 2	ܡܪܬܐ	𝔇 121	מרתא	
Μαριάμ, Μαρία Mt 1 16 Lk 1 27 Act 1 14	ܡܪܝܡ	(Ex 15 20)	מִרְיָם	
Mt 27 56 Mk 15 40 Joh 19 25	id.			

Mt 27 56 Lk 8 2 Joh 20 1	id.		
*Lk 10 39 42 Joh 11 1 ff. 12 3	id.		
*Act 12 12	id.		
*Rm 16 6	id.		
Μάρκος Act 12 12 Kol 4 10 1 Pt 5 13	ܡܪܩܘܣ		
Ματθαῖος Mt 9 9 10 3 Lk 6 15 Act 1 13	ܡܬܝ	𝔇 142 מתי	
*Ματθάν Mt 1 15	ܡܬܢ	(II Reg 11 18) מַתָּן	
*Ματθάτ Lk 3 24[a] 29[b] (a. LA ϑϑ)	ܡܬܬ[a] ܡܬܬܝ[b]	מַתָּת	
*Ματθίας Act 1 23 26	ܡܬܝܐ[1]	מַתִּתְיָה	
*Ματταθά Lk 3 31	ܡܬܬܐ	מַתָּתָה	
*Ματταθίας Lk 3 25[a] 26[b]	ܡܬܬܝܐ[a] ܡܬܬ[b] fehlt in sin beidemal	מַתִּתְיָה	
*Μελεᾶς Lk 3 31	ܡܠܝܐ	𝔇 144 מלאי	
*Μελίτη Act 28 1	ܡܝܠܝܛܐ		
*Μελχί Lk 3 24 28	fehlt in sin. ܡܠܟܝ	מַלְכִּי	
*Μελχισεδέκ Hbr 5 6 10 6 20 7 1 ff.	ܡܠܟܝܙܕܩ	Gen 14 18 מַלְכִּי־צֶדֶק	ܡܠܟܝܙܕܩ
*Μέννα Lk 3 31	ܡܢܐ	𝔇 143 מנא	
*Μεσοποταμία Act 2 9 7 2	ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ	Gen 24 10 אֲרַם נַהֲרַיִם	ܐܪܡ ܢܗܪܝܢ
*Μεσσίας Joh 1 41 4 25	ܡܫܝܚܐ	𝔇 124 מְשִׁיחָא	
*Μῆδοι Act 2 9	ܡܕܝܐ	II Reg 17 6 מָדַי	
*Μίλητος Act 20 15 17 II Tim 4 20	ܡܝܠܝܛܘܣ		
*Μιτυλήνη Act 20 14	ܡܝܛܘܠܝܢܐ		
*Μιχαήλ Jud 9 Apk 12 7	ܡܝܟܐܝܠ	Dan 10 13 מִיכָאֵל	
*Μνάσων Act 21 16	ܡܢܣܘܢ		
*Μολόχ Act 7 43	ܡܠܟܘܡ	Jer 32 35 מֹלֶךְ	ܡܠܟܡ
*Μύρα Act 27 5	ܡܘܪܐ		
*Μυσία Act 16 7 8	ܡܘܣܝܐ		

[1] In einer älteren Übersetzung von Act stand ܬܘܠܡܝ, s. Nestle in TU NF VI 2, S. V.

Μωυσῆς Mt 8 4 Joh 1 17 Rm 5 14 Apk 15 3	ܡܘܫܐ	Ex 2 10	מֹשֶׁה	
*Ναασσών Mt 1 4 Lk 3 22	ܢܚܫܘܢ	Ex 2 26	נַחְשׁוֹן	
*Νάγγαι Lk 3 25	ܢܓܝ	(D 143)	נגיי	
Ναζαρέτ (ϑ) Mt 2 23 Lk 1 26 Joh 1 46	ܢܨܪܬ	(D 119) Kalir	נָצְרַת נצרת	
*Ναζαρηνός Mk 1 24 14 67 16 6 Lk 24 19[a]	ܢܨܪܝܐ [a] ܡܢ ܢܨܪܬ			
Ναζωραῖος Mt 2 23 Joh 18 5 Act 2 22	id.	(D 141)	נָצוֹרִי	
*Ναθάν Lk 3 31	ܢܬܢ	II Sam 5 14	נָתָן	
*Ναθαναήλ Joh 1 46 ff. 21 2	pesch: ܢܬܢܝܐܝܠ sin: ܢܬܢܐܝܠ	(Num 1 8)	נְתַנְאֵל	ܢܬܢܐܝܠ
*Ναΐν Lk 7 11	ܢܐܝܢ	PR ? נָעִים	נָאִין	
*Ναούμ Lk 3 25	ܢܚܘܡ	(Nah 1 1)	נַחוּם	
*Νάρκισσος Rm 16 11	ܢܪܩܝܣܘܣ			
*Ναχώρ Lk 3 34	ܢܚܘܪ	Gen 11 22	נָחוֹר	
*Νεάπολις Act 16 11	ܢܐܦܘܠܝܣ			
*Νεεμάν Lk 4 27	ܢܥܡܢ	II Reg 5 1	נַעֲמָן	
*Νεφθαλειμ Mt 4 13 15 Apk 7 6	ܢܦܬܠܝ	Gen 30 8	נַפְתָּלִי	
*Νηρεύς Rm 16 15	ܢܪܐܘܣ			
*Νηρί Lk 3 27	fehlt in sin. ܢܪܝ		נֵר	
*Νίγερ Act 13 1	ܢܝܓܪ			
*Νικάνωρ Act 6 5	ܢܝܩܢܘܪ			
*Νικόδημος Joh 3 1[a] ff. 7 50[b] 19 39[c]	pesch: ܢܝܩܕܝܡܘܣ sin[a]: ܢܩܕܝܡܘܣ [b] ܢܩܕܡܘܣ [c] Lücke.	[D 143	נקדימון]	
*Νικολαίτης Apk 2 6 15	ܢܝܩܘܠܝܛܐ			
*Νικόλαος Act 6 5	ܢܝܩܘܠܐܘܣ			
*Νικόπολις Tit 3 12	ܢܝܩܦܘܠܝܣ			
*Νινευΐ Lk 11 32	Im Griechischen nur text.vulg;syr.fehlt es. sin cur[a]: ܒܢܝ ܢܝܢܘܐ	Gen 10 11	נִינְוֵה	
*Νινευΐτης Mt 12 41[a] Lk 11 30[b] 32[c]	[b] = pesch: ܢܝܢܘܝܐ [c] Lücke			

*Νυμφᾶς Kol 4 15	ܢܘܡܦܐ		
Νῶε Mt 24 37 Hbr 11 7 I Pt 3 20 II Pt 2 5	ܢܘܚ	Gen 5 29	נֹחַ
*Ὀζίας Mt 1 8 9	ܥܘܙܝܐ	II Reg 15 13	עֻזִּיָּה
*Ὀλυμπᾶς Rm 16 15	ܐܠܘܡܦܐ		
*Ὀνήσιμος Phm 10 Kol 4 9	ܐܢܣܝܡܘܣ		
*Ὀνησίφορος II Tim 1 16 4 19	ܐܢܣܝܦܘܪܘܣ		
*Οὐρβανός Rm 16 9	ܐܘܪܒܢܘܣ		
*Οὐρίας Mt 1 6	ܐܘܪܝܐ	II Sam 11 3	אוּרִיָּה
Παμφυλία Act 2 10 13 13 14 24	ܦܡܦܘܠܝܐ		
*Πάρθος Act 2 9	ܦܪܬܝܐ		
*Παρμενᾶς Act 6 5	ܦܪܡܝܢܐ		
*Πάταρα Act 21 1	ܦܛܪܐ		
*Πάτμος Apk 1 9	ܦܛܡܘܣ		
*Πατρόβας Rm 16 14	ܦܛܪܒܐ		
Παῦλος *Act 13 7	ܦܘܠܘܣ		
Act 13 9 Rm 1 1 Tit 1 1 II Pt 3 15	id.		
Παῦλε (Voc.) Act 23 11[a] 26 24 27 24	ܦܘܠܐ [a]der Name fehlt.		
*Πάφος Act 13 6 13	ܦܦܘܣ		
*Πέργαμος Apk 1 11 2 12	ܦܪܓܡܘܣ		
*Πέργη Act 13 13f. 14 25	ܦܪܓܐ		
*Περσίς Rm 16 12	ܦܪܣܝܣ		
Πέτρος Mt 8 14[a] Act 1 13[b] Gal 2 7[c 1]	[a]ܫܡܥܘܢ [b]ܦܛܪܘܣ [c]ܟܐܦܐ	[𝔇 147	פטרוס]
Πιλᾶτος Mt 27 2[a] Mk 15 1 Joh 18 29 Act 3 13	ܦܝܠܛܘܣ sin[a]: ܦܠܛܘܣ		
*Πισιδία Act 13 14 14 24	ܦܝܣܝܕܝܐ		
*Ποντικός Act 18 2	ܡܢ ܦܢܛܘܣ		

[1] Siehe die vollständige Übersicht am Schlusse der Tabelle.

Πόντιος Lk 3 1[a] Act 4 27[b] I Tim 6 13[c]	fehlt[b] ܦܢܛܝܘܣ[a] pesch: ܦܢܛܝܘܣ sin: ܦܢܛܘܣ			
*Πόντος Act 2 9 I Pt 1 1	ܦܘܢܛܘܣ			
*Πόπλιος Act 28 7 8	ܦܘܦܠܝܘܣ			
*Πόρκιος Act 24 27	ܦܘܪܩܝܘܣ			
*Ποτίολοι Act 28 13	ܦܘܛܝܘܠܘܣ			
*Πούδης II Tim 4 21	ܦܘܕܣ			
*Πρίσκα Rm 16 3 I Kor 16 19 II Tim 4 19	ܦܪܝܣܩܠܐ			
*Πρίσκιλλα Act 18 2 18 26	id.			
*Πρόχορος Act 6 5	ܦܪܟܪܘܣ			
*Πτολεμαΐς Act 21 7	ܥܟܘ	Jdc 1 31	עַכּוֹ	
*Πύρρος Act 20 4	fehlt			
*Ῥαάβ Hbr 11 31 Jac 2 25	ܪܚܒ	Jos 2 1	רָחָב	
*Ῥαγαῦ Lk 3 35	ܪܥܘ	Gen 11 18	רְעוּ	ܪܥܘ
*Ῥαμᾶ Mt 2 18	ܪܡܬܐ	Jos 18 25	רָמָה	ܪܡܬܐ
*Ῥαχάβ Mt 1 5	ܪܚܒ	Jos 2 1	רָחָב	
*Ῥαχήλ Mt 2 18	pesch: ܪܚܝܠ sin cur: ܪܚܝܠ	Gen 29 6	רָחֵל	ܪܚܝܠ
*Ῥεβέκκα Rm 9 10	ܪܦܩܐ	Gen 22 23	רִבְקָה	
*Ῥεμφάν Act 7 43	ܪܦܢ	Am 5 26	כִּיּוּן	ܟܐܘܢ
*Ῥήγιον Act 28 13	ܪܝܓܝܘܢ			
*Ῥησά Lk 3 27	ܪܣܐ	Pr	רֵאזָא	
*Ῥοβοάμ Mt 1 7	ܪܚܒܥܡ	I Reg 11 42	רְחַבְעָם	
*Ῥόδη Act 12 13	ܪܘܕܐ			
*Ῥόδος Act 21 1	ܪܘܕܘܣ			
*Ῥουβήν Apk 7 5[1]	ܪܘܒܝܠ	Gen 29 32	רְאוּבֵן	ܪܘܒܝܠ
*Ῥούθ Mt 1 5	sin pesch: ܪܥܘܬ cur: ܪܘܬ	Ruth 1 4	רות	ܪܥܘܬ
*Ῥοῦφος Mk 15 21 Rm 16 13	ܪܘܦܘܣ			
*Ῥωμαικός Lk 23 38	ܪܗܘܡܐܝܬ			
Ῥωμαῖος Joh 11 48 Act 2 10[a] 16 21	[a]ܡܢ ܪܗܘܡܝܐ ܪܗܘܡܝܐ			

[1] Bei Josephus Ῥούβηλος mit λ.

*Ῥωμαϊστί Joh 19 20	ܪܗܘܡܐܝܬ			
Ῥώμη Act 18 2[a] Rm 1 7 15 II Tim 1 17	ܪܗܘܡܣ ܪܗܘܡܝ[a]			
*Σαβαώϑ Rm 9 29 Jak 5 4	ܨܒܐܘܬ	I Sam 1 3	צְבָאוֹת	ܨܒܐܘܬ
Σαδδουκαῖοι Mt 22 23 Lk 20 27 Act 23 8	ܙܕܘܩܝܐ	D 141	צדוקין	
*Σαδώκ Mt 1 14	pesch: ܙܕܘܩ sin cur: ܨܕܘܩ	(II Sam 8 17)	צָדוֹק	
*Σαλά Lk 3 35	ܫܠܚ	Gen 10 24	שֶׁלַח	ܫܠܚ
*Σαλαϑιήλ Mt 1 12 Lk 3 27	pesch: ܫܠܬܐܝܠ sin cur: ܫܠܬܐܝܠ	Esr 3 2	שְׁאַלְתִּיאֵל	ܫܠܬܐܝܠ
*Σαλαμίς Act 13 5	ܣܠܡܝܢܐ			
*Σαλείμ Joh 3 23	ܫܠܝܡ			
*Σαλήμ Hbr 7 1 2	id.	Gen 14 18	שָׁלֵם	ܫܠܡ
*Σαλμών Mt 1 4f. Lk 3 32	pesch: ܣܠܡܘܢ sin cur: ܫܠܐ	Ruth 4 21	שַׂלְמָה שַׂלְמוֹן	ܫܠܐ
*ΣαλμώνηAct 27 7	ܣܠܡܘܢܐ			
*Σαλώμη Mk 15 14 16 1	ܫܠܘܡ	D 122	שלום	
Σαμάρεια Lk 17 11 Joh 4 4 5 7[ab] Act 1 8 8 1	ܒܝܬ ܫܡܪ̈ܝܐ[b][1] ܫܡܪܝܢ ܫܡܪܝܐ[a]	I Reg 13 32 hebr: Esra 4 10 aram:	שֹׁמְרוֹן שָׁמְרָיִן	ܫܡܪܝܢ
Σαμαρείτης Mt 10 5 Lk 10 33 Act 8 25	ܫܡܪܝܐ	II Reg 17 29	שֹׁמְרֹנִים	ܫܡܪܝܢ
*Σαμαρεῖτις Joh 4 9	ܫܡܪܝܬܐ			
*Σαμοϑράκη Act 16 11	ܣܡܘܬܪܩܐ			
*Σάμος Act 20 15	ܣܡܘܣ			
*Σαμουήλ Act 3 24 13 20 Hbr 11 32	ܫܡܘܐܝܠ	I Sam 1 20	שְׁמוּאֵל	ܫܡܘܐܝܠ
*Σαμψών Hbr 11 32	ܫܡܫܘܢ	Jdc 13 26	שִׁמְשׁוֹן	
*Σαούλ Act 13 21 Act 9 4ff. 22 7ff. 26 14	ܫܐܘܠ id.	I Sam 9 2	שָׁאוּל	
*Σαπφείρη Act 5 1	ܫܦܝܪܐ	D 130	שַׁפִּירָא	

[1] Ob mit ܒܝܬ ܫܡܪ̈ܝܐ nicht durch Mißverständnis ܒܝܬ das seltsame διὰ μέσον Σαμαρίας Lk 17 11 irgendwie zusammenhängen möchte?

*Σάρδεις Apk 1 11 3 1. 4	ܣܪܕܝܣ			
*Σάρεπτα Lk 4 26	ܨܪܦܬ	I Reg 17 9	צָרְפַת	
*Σαρούχ Lk 3 35	ܣܪܘܓ	Gen 11 20	שְׂרוּג	
*Σάρρα Rm 4 19 9 9 Hbr 11 11 1 Pt 3 6	ܣܪܐ	Gen 17 15	שָׂרָה	
*Σαρών Act 9 35	ܣܪܘܢ	Jes 33 9	שָׁרוֹן	ܫܪܘܢ
*Σατᾶν II Kor 12 7	ܣܛܢܐ	D 146 I Chr 21 1 D 146	סטן שָׂטָן סטנא	
Σατανᾶς Mt 4 10 Act 5 3 Rm 16 20	id.			
Σαῦλος Act 7 58 8 1 9 1 13 1	ܫܐܘܠ			
*Σεκοῦνδος Act 20 4	ܣܩܘܢܕܘܣ			
*Σελεύκεια Act 13 4	ܣܠܘܩܝܐ			
*Σεμεΐ Lk 3 26	ܫܡܥܝ			
Σέργιος Act 13 7	ܣܪܓܝܘܣ			
*Σήθ Lk 3 38	ܫܝܬ	Gen 4 25	שֵׁת	ܫܝܬ
*Σήμ Lk 3 36	ܫܝܡ	Gen 5 32	שֵׁם	ܫܝܡ
Σιδών Mt 11 21 Lk 4 26 Act 27 3	ܨܝܕܢ	Gen 10 19	צִידֹן	ܨܝܕܘܢ
*Σιδώνιος Act 12 20	ܨܝܕܢܝܐ			
Σίλας Act 15 22 17 4	ܫܝܠܐ	D 124	שִׁילָא	
*Σιλουανός II Kor 1 19 I Th 1 1 II Th 1 1 1 Pt 5 12	ܣܝܠܘܢܘܣ			
*Σιλωάμ Lk 13 4 Joh 9 7 11	ܫܝܠܘܚܐ	Jes 8 6	שִׁלֹחַ	ܫܝܠܘܚܐ
Σίμων Mt 10 2 Lk 4 38 Joh 1 41[1]	ܫܡܥܘܢ	(Gen 29 33) (I Chron 4 20) D 143	שִׁמְעוֹן שִׁימוֹן סימון	ܫܡܥܘܢ
*Mt 10 4 Mk 3 18 Lk 6 15 Act 1 13	id.			
*Mt 13 55 Mk 6 3	id.			
*Joh 6 71 12 4 13 2 26	id.			
*Lk 7 40 ff.	id.			

[1] Siehe die vollständige Zusammenstellung über die Namen des Petrus am Schluß.

*Mt 26 6 Mk 14 3	id.			
*Mt 27 32 Mk 15 21 Lk 23 26	id.			
*Act 9 43 10 6ff.	id.			
*Act 8 9 13 18 24	ܫܡܥܘܢ			
Σινᾶ Act 7 30[a] 38[b]	[a] ܛܘܪܐ ܣܝܢܝ	Ex 19 11	סִינַי	
Gal 4 24[a] f.[b]	[b] ܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ			
Σιών Mt 21 5 Rm 9 33	ܨܗܝܘܢ	II Sam 5 7	צִיּוֹן	ܨܗܝܘܢ
*Σκευᾶς Act 19 14	ܣܩܘܐ			
*Σκύθης Kol 3 11	fehlt in pesch.			
*Σμύρνα Apk 1 11 2 8	ܙܡܘܪܢܐ			
Σόδομα Mt 10 15 Rm 9 29 II Pt 2 6 Apk 11 8	ܣܕܘܡ	Gen 13 10	סְדֹם	
Σολομών Mt 1 6[a] Act 3 11	ܫܠܝܡܘܢ [a] sin: ܫܠܡܘܢ	II Sam 5 14	שְׁלֹמֹה	ܫܠܝܡܘܢ
*Σουσάννα Lk 8 3	ܫܘܫܢ	(Cnt 2 1)	שׁוֹשַׁנָּה	ܫܘܫܢܐ
*Σπανία Rm 15 24 28	ܐܣܦܢܝܐ			
*Στάχυς Rm 16 9	ܐܣܛܟܘܣ			
*Στεφανᾶς I Kor 1 16 16 15 17	ܐܣܛܦܢܐ			
Στέφανος Act 6 5ff. 7 59	ܐܣܛܦܢܘܣ			
*Συμεών Apk 7 7	ܫܡܥܘܢ	Gen 29 33	שִׁמְעוֹן	
Lk 3 30	id.			
Lc 2 25 34	id.			
Act 13 1	id.			
Act 15 14 II Pt 1 1[1]	id.			
*Συντύχη Phil 4 2	ܣܘܢܛܘܟܐ			
*Συρακοῦσαι Ad 28 12	ܣܘܪܩܘܣܐ			
Συρία Mt 4 24 Lk 2 2 Gal 1 21	ܣܘܪܝܐ			
*Σύρος Lk 4 27	ܐܪܡܝܐ	Gen 25 20	אֲרַמִּי	
*Συροφοινίκισσα Mk 7 26	pesch: ܡܢ ܦܘܢܝܩܐ ܕܣܘܪܝܐ [2] sin: ܡܢ ܬܚܘܡܐ ܕܨܘܪ ܦܘܢܝܩܐ			

[1] Siehe die vollständige Zusammenstellung über die Namen des Petrus am Schluß.

[2] Sin geht offenbar auf Τυροφοινίκισσα zurück; es wäre zu erwägen, ob das nicht die richtigere Lesart ist.

*Σύρτις Act 27 17	ܣܘܪܛܝܣ ܕܝܡܐ			
*Συχάρ Joh 4 5	sin: ܫܟܝܡ pesch: ܫܟܪ		סוּכָר	
*Συχέμ Act 7 16	ܫܟܝܡ	Gen 37 12	שְׁכֶם	ܫܟܝܡ
*Σώπατρος Act 20 4	ܣܘܦܛܪܘܣ			
*Σωσθένης Act 18 7	ܣܘܣܬܢܝܣ			
I Kor 1 1	id.			
*Σωσίπατρος Rm 16 21	ܣܘܣܝܦܛܪܘܣ			
*Ταβιθά Act 9 36 40	ܛܒܝܬܐ	D 199	טביתא	
*Ταρσεύς Act 9 11 21 39	ܡܢ ܛܪܣܘܣ			
*Ταρσός Act 9 30 11 25 22 3	ܛܪܣܘܣ			
*Τέρτιος Rm 16 22	ܛܪܛܝܘܣ			
*Τέρτυλλος Act 24 12	ܛܪܛܠܘܣ			
*Τιβεριάς Joh 6 1 23 21 1	cur pesch: ܛܝܒܪܝܘܣ sin: ܛܒܪܝܣ			
*Τιβέριος Lk 3 1	sin pesch: ܛܝܒܪܝܘܣ cur: ܛܒܪܝܘܣ			
*Τιμαῖος Mk 10 46	ܛܝܡܝ		טִימַי	
Τιμόθεος Act 17 14 Rm 16 21 I Tim 1 2 Hbr 13 23	ܛܝܡܬܐܘܣ			
*Vocativ Τιμόθεε I Tim 1 18[a] 6 20[b]	ܛܝܡܬܐܘܣ[a] ܛܝܡܬܐܐ[b]			
*Τίμων Act 6 5	ܛܝܡܘܢ			
*Τίτιος Act 18 7	ܛܝܛܘܣ			
Τίτος II Kor 2 13 Tit 1 4	id.	[D 147	טיטוס]	
*Τραχωνῖτις Lk 3 1	pesch: ܛܪܟܘܢܐ sin cur: ܐܬܪܐ ܛܪܟܘܢܐ			
*Τρεῖς Ταβέρναι Act 28 15	ܬܠܬ ܦܘܬܩܝܢ			
*Τρόφιμος Act 20 4 21 29 II Tim 4 20	ܛܪܘܦܝܡܘܣ			
*Τρύφαινα Rm 16 12	ܛܪܘܦܢܐ			
*Τρυφῶσα Rm 16 12	ܛܪܘܦܣܐ			
*Τρωάς Act 16 8 11 20 5 f. II Kor 2 12 II Tim 4 13	ܛܪܘܐܣ			

*Τρωγύλλιον Act 20 15	ܛܪܘܓܘܠܠܝܘܢ			
*Τύραννος Act 19 9	ܛܘܪܢܘܣ			
*Τύριος Act 12 20	ܨܘܪܝܐ			
Τύρος Mt 11 21 Lk 6 17 Act 21 3	ܨܘܪ	II Sam 5 11	צוֹר	
*Τύχικος Act 20 4 Eph 6 21 Kol 4 7 II Tim 4 12 Tit 3 12	ܛܘܟܝܩܘܣ			
*Ὑμέναιος I Tim 1 20 II Tim 2 17	ܗܘܡܢܐܘܣ			
*Φαλέκ Lk 3 35	ܦܠܓ	Gen 10 25	פֶּלֶג	ܦܠܓ
*Φανουήλ Lk 2 36	ܦܢܘܐܝܠ	(Jdc 8 8)	פְּנוּאֵל	ܦܢܘܐܝܠ
*Φαραώ Act 7 10ff. Rm 9 17 Hbr 11 24	ܦܪܥܘܢ	Gen 12 15	פַּרְעֹה	ܦܪܥܘܢ
*Φαρές Mt 1 3 Lk 3 33	ܦܪܨ	Gen 38 29	פֶּרֶץ	ܦܪܨ
Φαρισαῖος Mt 3 7 Act 5 34 Phil 3 5[a]	ܦܪܝܫܐ ܦܪܝܫܐ[a]	D 124	פְּרִישָׁא	
Φῆλιξ Act 23 24 24 3ff. 25 14[1]	ܦܝܠܟܤ			
*Φῆστος Act 24 27 25 1ff. 26 24ff.	ܦܗܣܛܘܣ			
*Vocativ Φῆστε Act 26 25	id.			
*Φιλαδέλφεια Apk 1 11[a] 3 7[b]	[a] ܦܝܠܕܠܦܝܐ [b] ܦܝܠܕܠܦܝܐ [2]			
*Φιλήμων Phm 1	ܦܝܠܡܘܢ			
*Φίλητος II Tim 2 17	ܦܝܠܝܛܘܣ			
*Φιλιππήσιος Phil 4 15	ܦܝܠܝܦܣܝܐ			
*Φίλιπποι Act 16 12 20 6 Phil 1 1 I Th 2 2	ܦܝܠܝܦܘܣ sin einigemal: ܦܝܠܦܘܣ			
Φίλιππος *Mt 16 13 Mk 8 27 Lk 3 1	id.			
*Mt 14 3 Mk 6 17 Lk 3 19	id.			

[1] ܦܝܠܟܤ an letzter Stelle ist wohl nur Druckfehler, in der Londoner Ausgabe wie sonst ܦܝܠܟܤ.

[2] Die zweite Form, die wie ein Druckfehler aussieht, findet sich gleichlautend ܦܝܠܕܠܦܝܐ in der Londoner Ausgabe, ebenso bei Gutbir 1667, mit der Bemerkung in den textkritischen Noten, daß die englische Ausgabe von 1653 ܦܝܠܕܠܦܝܐ liest.

Mt 10 3 Joh 1 45 Act 1 13	id.			
*Act 6 5 8 5ff. 21 8	id.			
*Φιλόλογος Rm 16 15	ܦܝܠܠܓܘܣ			
*Φλέγων Rm 16 14	ܐܦܠܓܘܢ			
*Φοίβη Rm 16 1	ܦܝܒܐ			
*Φοινίκη Act 11 19 15 3 21 2	ܦܘܢܝܩܐ			
*Φόρον Ἀππίου Act 28 15	ܐܦܝܘܣ ܦܘܪܘܣ			
*Φορτούνατος I Kor 16 17	ܦܪܛܘܢܛܘܣ			
*Φρυγία Act 2 10 16 6 18 23	ܦܪܘܓܝܐ			
*Φύγελλος II Tim 1 15	ܦܘܓܠܘܣ			
*Χαλδαῖος Act 7 4	ܟܠܕܝܐ	II Reg 25 4	כַּשְׂדִּים	ܟܠܕܝܐ
*Χαναάν Act 7 11 13 19	ܟܢܥܢ	Gen 11 31	כְּנַעַן	
*Χαναναῖα Mt 15 22	ܟܢܥܢܝܬܐ	I Chron 2 3	כְּנַעֲנִית	
*Χαρράν Act 7 2 4	ܚܪܢ	Gen 12 11	חָרָן	
*Χερουβίμ Hbr 9 5	ܟܪܘܒܐ	Ex 25 18	כְּרוּבִים	
*Χίος Act 20 15	ܟܝܘܣ			
*Χλόη I Kor 1 11	ܟܠܘܐ			
*Χοραζίν Mt 11 21 Lk 10 13	ܟܘܪܙܝܢ		כרזין	
*Χουζᾶς Lk 8 3	ܟܘܙܐ			
*Χριστιανός Act 11 26 26 28 I Pt 4 16	ܟܪܣܛܝܢܐ			
Χριστός Mt 1 17 Act 2 31 Rm 7 4 1 Joh 5 1	ܡܫܝܚܐ	(I Sam 2 10)	מָשִׁיחַ	
*Ὠβήδ Mt 1 5[a] Lk 3 32[b]	pesch: ܥܘܒܝܕ[b] ܥܘܒܝܕ[a] cur: fehlt[b] zweimal ܥܘܒܕ[a] sin: u. ܥܘܒܝܕ[a] ܥܒܝܕ ܥܘܒܠ[b]	Rt 4 21	עוֹבֵד	ܥܘܒܝܕ
Ὠσηέ Rm 9 25	ܗܘܫܥ	Hos 1 1	הוֹשֵׁעַ	

Anhang: Die Namen des Petrus.

Petrus heißt griechisch:	im Syrischen wiedergegeben durch:	an folgenden Stellen von pesch:	an folgenden Stellen von sin:
a) Πέτρος	1. ܦܛܪܘܣ	Act 1 13	
	2. ܦܛܪܘܣ	I Pt 1 1	
	3. ܟܐܦܐ	Mt 14 28 29 16 18 22 23 17 1 4 24 18 21 19 27 26 33 35 37 40 69 73 75 Mk 8 32 9 2 5 10 28 13 3 14 29 33 37 70 16 7 Lk 22 8 58 61 Joh 18 11 21 7 17 21 Gal 2 7 8	Mt 19 27 Mk 8 29 33 9 2 5 10 28 14 29 54 66 70 73 16 7 Lk 8 45 9 28 32 33 12 41 18 28 22 8 34 54 55 61 Joh 18 11
	4. ܫܐܦܐ		Mk 13 3 Lk 8 51 22 61
	5. ܫܡܥܘܢ	Mt 8 14 Mk 8 33 11 21 14 54 66 72 Lk 8 51 9 20 28 32 33 22 34 54 55 61 62 24 12 Joh 1 44 18 16 17 18 26 27 20 3 4 Act 2 37 38 3 3 4 6 11 12 5 3 8 9 15 29 9 32 34 38 39 40 10 9 13 14 17 25 26 34 44 46 11 2 4 7 12 11 13 14 16 18 15 7	Mt 26 37 40 69 73 75 Mk 14 33 Lk 24 12 Joh 1 44 13 8 37 18 18 20 4 21 3 7 17 20 21
	6. ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ	Mt 15 15 26 58 Mk 5 37 8 29 Lk 8 45 12 41 18 28 Joh 13 8 37 21 3 20 Act 1 15 2 14 3 1 4 8 13 19 8 14 20 12 3 5 6	Mt 8 14 15 15 18 21 26 33 35 Mk 8 32 11 21 Joh 18 16
	7. ܟܐܦܐ ܫܡܥܘܢ		Mk 14 37
	8. weggelassen.	Mk 14 67 Act 10 45 12 7	Mk 14 67 Lk 22 58 62

b) Συμεὼν Πέτρος	1. ܫܡܥܘܢ ܦܛܪܘܣ	II Pt 1 1	
c) Σίμων Πέτρος	1. ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ	Mt 4 18 10 2 16 16 Mk 3 16 Lk 5 8 6 14 Joh 6 8 68 13 6 9 24 36 18 10 15 25 20 2 21 2 11 15 Act 10 5 18 32 11 13	Mt 10 2 Mk 3 16 Joh 6 8 13 6 24 36 18 10 15 20 2 21 2
	2. ܫܡܥܘܢ	Joh 20 6 21 7	Mt 4 18 Lk 5 8 Joh 13 9 21 7 11 15
d) Συμεὼν	1. ܫܡܥܘܢ	Act 15 14	
e) Κηφᾶς	1. ܟܐܦܐ	Joh 1 42 I Kor 1 12 3 22 9 5 15 5 Gal 2 9 11	Joh 1 42
f) Σίμων	1. ܫܡܥܘܢ	Mt 10 2 16 17 17 25 Mk 1 29 30 3 16 14 37 Lk 4 38 5 4 5 10 6 14 22 31 24 34 Joh 1 40 41 42	Mt 17 25 Mk 1 30 Lk 4 38 5 3 4 5 10 22 31 24 34 Joh 1 40 41 42
	2. ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ	Lk 5 3	Mt 10 2 Mk 1 29 3 16

Diese Tabelle soll die Hauptsache an der vorliegenden Arbeit sein; die nun folgenden Bemerkungen wollen nicht alle Einzelheiten aufsuchen und begründen, sondern nur einige leitende Gesichtspunkte herausstellen.

Die NTlichen Namen sind ihrer Herkunft nach teils indogermanisch (griechisch und in geringerer Zahl lateinisch), teils semitisch (hebräisch und aramäisch).

Die griechischen und lateinischen Namen wurden, wie die Tabelle zeigt, ohne jeden Semitisierungsversuch einfach syrisch transkribiert, und zwar so, daß bei den Konsonanten durchgehends ersetzt ist:

β	durch	ܒ	λ	durch	ܠ	σ	durch	ܣ
γ	„	ܓ	μ	„	ܡ	τ	„	ܛ
δ	„	ܕ	ν	„	ܢ	φ	„	ܦ
ζ	„	ܙ	ξ	„	ܟܣ	χ	„	ܟ
ϑ	„	ܬ	π	„	ܦ	ψ kommt nicht vor.		
κ	„	ܩ	ρ	„	ܪ			

Nur ῥ am Anfang ist bisweilen durch ܪܗ, φ durch ܦܗ wiedergegeben;

nach welchen Grundsätzen, vermag ich nicht zu ersehen. Bemerkenswert ist, daß niemals ܛ mit ܬ, niemals ܩ mit ܟ wechselt, daß σ nie als ܨ oder ܫ erscheint. Den Spiritus lenis vertritt ܐ, den Spiritus asper ܗ. Viel mannigfaltiger ist die Wiedergabe der Vokale; wenn wir zunächst von den Endungen absehen, begegnen uns folgende Umschreibungen, allerdings in verschiedener Häufigkeit:

α	durch ◌ܳ ◌ܵ ◌ܰ ◌ܱ gar nicht	ου	durch ܘ݁ ܘ̇ ܘ (vor Vokalen = lat. v)
ε	„ ◌ܶ ◌ܷ ◌ܸ ◌ܳ ◌ܵ (niemals ܗ)	αι	„ ◌ܶ
η	„ ◌ܶ ◌ܷ ◌ܸ ◌ܹ	ευ	„ ܘܷ ܘܶ ܘܳ
υ	„ ܘ̇ ܘ݁ ܘܶ ܘܷ ◌ܸ ◌ܷ ◌ܶ ◌ܳ	αυ	„ ܘܳ ܘܶ
ο	„ ܘ̇ ◌ܵ ◌ܳ ◌ܷ gar nicht	αο	„ ◌ܳ
ω	„ ܘ̇ ܘܶ ◌ܷ	εα	„ ◌ܳ

Außer aller Regel fallen die Endungen, die zwar niemals semitisiert und meist aus dem Griechischen übernommen sind, mitunter auch eine andere griechische Endung darstellen:

Ἀργίππας	ܐܓܪܝܦܦܘܣ	Ἑλλάς	ܗܠܠܣ
Ἀθῆναι	ܐܬܝܢܘܣ	Ἑρμᾶς	ܗܪܡܐ
Ἀντιπατρίς	ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ	Ζηνᾶς	ܙܢܐ

Diese Endungen bleiben immer in der Form des griechischen Nominativs, nur der Vokativ der Namen auf ܘܣ wird durch die Endung ܐ̈ (jakobitisch ܐ) nachgebildet, wenigstens in den allermeisten Fällen. Die Stellen finden sich nebst Ausnahmen, wie ich hoffe vollständig, unter Ἀγρίππας, Θεόφιλος, Κορνήλιος, Παῦλος, Τιμόθεος, Φῆστος, Φίλιππος. Es ist also die in Nöldekes Grammatik § 144 gegebene Regel, daß die griechischen Namen auf ος und ας syrisch entweder in der Nominativ- oder in der Vokativform ܘ̇ܣ ܘܣ oder ܐ, ܐ, nestorianisch ܐ auch ܐ̈ ohne Rücksicht auf den wirklichen Kasus gegeben werden, in bezug aufs NT nicht völlig zutreffend. Die Bewohner von Städten und Ländern haben übrigens nicht die griechische Form, sondern enden syrisch auf ܝ̈ܐ oder werden mit ܒܪ umschrieben; die Bezeichnung der Sprache, griechisch . . . στι wird gut syrisch durch ܐܝܬ . . . wiedergegeben, das Λυκαονιστί freilich ersetzt durch: in der Sprache des Ortes.

Die bisher entwickelten Grundsätze der Schreibung sind dieselben wie in der Übertragung griechischer Wörter überhaupt ins Syrische, ja auch ins Aramäische und Hebräische, wie z. B. auch die vereinzelt mit-

geteilten aramäischen Transkriptionen griechischer Namen aus DALMANs Grammatik beweisen.

Ganz andere Grundsätze zeigt die Wiedergabe der von Haus aus semitischen Namen; diese sind mit geringen Ausnahmen in der ursprünglich semitischen Form wiedergegeben, ganz gleich, ob die Person oder wenigstens ihr Name im AT schon vorkommt oder nicht; ob der Name in irgendeinem verborgenen Winkel des ATs, etwa einem Geschlechtsregister der Chronik, nur einmal sich findet oder viel im AT gebraucht wird: die Wiedergabe der ursprünglichen hebräischen resp. aramäischen Laute ist so durchgehend, daß man, wüßte man's nicht, ein griechisches Zwischenglied schwerlich annehmen würde. Man beachte etwa die Wiedergabe des Spiritus lenis bei:

אדם Ἀδάμ ܐܕܡ חנה Ἄννα ܚܢܐ
הבל Ἄβελ ܗܒܠ עמינדב Ἀμιναδάβ ܥܡܝܢܕܒ

oder die des κ in

קינן Καινάν ܩܝܢܢ כיפא Κηφᾶς ܟܐܦܐ

oder die des σ in

שלם Σαλήμ ܫܠܡ סדם Σόδομα ܣܕܘܡ
שרה Σάρρα ܣܪܐ צידון Σιδών ܨܝܕܢ

(Die Wiedergabe der Derivata von צדק durch ܙܕܩ beruht auf einem syr. Lautgesetz, s. BROCKELMANNs Grammatik § 49.)

Nicht ganz so regelmäßig ist auch hier die Umschreibung der Vokale. Insbesondre wechselt scriptio plena und defectiva hin und her, wie schon einige der eben gegebenen Beispiele zeigen. Ferner tritt für die Segolatform ֶ ֶ im Syrischen entweder ܶ ܶ oder ܳ in der ersten, Vokallosigkeit in der zweiten Silbe ein. Wo aber eine solche oder auch eine andre Abweichung von der hebräisch-ATlichen Form statthat, findet sie sich auch meistens schon im syrischen AT, wie die vierte Spalte der Tabelle ausweist, am merkwürdigsten ܐܪܦܟܫܕ gegen ארפכשד.

Das ruft nun den einfachen Schluß hervor: dem Übersetzer des syrischen NTs lag bereits ein vollständiges, u. a. auch die Chronik umfassendes, aus dem Hebräischen ins Syrische übersetztes AT vor, das er sehr genau kannte und bei seiner Wiedergabe der NTlichen Namen eventuell nachschlug — denn es ist schwer anzunehmen, daß er alle Namen z. B. der Stammbäume Jesu, soweit sie ATlich sind, nach allen Einzelheiten der Schreibung im Gedächtnis gehabt hat.[1] Aber diese Ver-

[1] Bei einigen ist ihm die Identität offenbar nicht deutlich gewesen: Ἄζωτος mit

mutung reicht nicht aus; denn zahlreiche semitische Namen des NTs kommen im AT nicht vor, und sind doch, wie die DALMANschen Belege aus Targum und Talmud beweisen, ganz richtig semitisch wiedergegeben. Man könnte nun annehmen, daß diese meist aramäischen Namen in Edessa oder wo sonst der Übersetzer sich befand, auch im Gebrauch waren, so daß er sie sozusagen nur von der Straße aufzulesen brauchte. Aber das ist doch nicht für alle Namen wahrscheinlich[1] — man wird vielmehr vermuten müssen, daß zunächst beides zutrifft, große Bibelkenntnis des Übersetzers und Gleichheit vieler Namen am Jordan und am oberen Eufrat, daß beides aber drittens durch eine gute, ursprüngliche Tradition ergänzt worden ist.

Ich meine das so: danach wäre das Christentum nach Syrien nicht auf dem Umwege über griechisch redende Gemeinden gekommen, sondern unmittelbar aus Palästina durch aramäisch redende Missionare — vgl. auch die Addaj-Abgarsage und BURKITT, Early Eastern Christianity S. 34, deutsch S. 21 —. Diese Missionare sprachen e. g. den Namen des Herrn ܝܫܘܥ aus, und seinen Hauptapostel hießen sie nicht Πέτρος oder Σίμων in ihrer mündlichen Verkündung, sondern ܟܐܦܐ und ܫܡܥܘܢ, wie er wirklich im Kreise seiner Volksgenossen geheißen hatte. So setzte denn der Übersetzer die ihm und seiner Gemeinde vertrauten Namen auch dort ein, wo er die griechische Form Πέτρος oder das griechisch verkürzte Σίμων im Urtext fand. Simon Magus heißt dagegen in und außerhalb der Bibel, z. B. in der vita Petri bei BEDJAN, acta martyrum et sanctorum I, S. 8 ff., immer ܣܝܡܘܢ; vielleicht hat er sich auch unter aramäisch sprechenden Juden mit dem gräzisierenden סימון anreden lassen. Es gibt der Beispiele guter Tradition noch mehr: Καϊάφας wird zwar meist mit Κηφᾶς zusammen von כיף hergeleitet; aber DALMAN u. a. haben schon länger der Vokalisation entnommen, daß es qaṭṭal-Form von קוף sein muß; damit stimmt der syrische Befund ܩܰܝܳܦܳܐ gegen ܟܺܐܦܳܐ Κηφᾶς. Ist das nun zutreffend, daß Bibelkenntnis und zufällige Namensgleichheit durch richtige Überlieferung von Palästina her ergänzt wurden bei der syrischen Wiedergabe der semitischen Eigennamen aus dem griechischen NT, so ergeben sich daraus zwei weitergehende Folgerungen:

Asdod, Μαναήν mit Menachem — er versucht den Namen anders zu semitisieren — Σάρων mit שׁרון; doch sind das verschwindende Ausnahmen.

[1] Im Gegenteil, die von BURKITT, Early Christianity auf den ersten Seiten aus der älteren, von der Bibel noch nicht oder noch wenig beeinflußten edessenischen Zeit mitgeteilten Namen sind den jüdischen meist ganz unähnlich: Magʿur, Waʿel, Abgar, Maʿnu, Palûṭ, Šarbêl, Šamona, Guria, Qônâ u. a.

1. Es liegt auch darin ein Beweis für den semitischen Ursprung des Christentums, und BRUNO BAUER oder KALTHOFF, die es in Italien entstanden sein lassen, würden auch dadurch, zu vielem anderen, widerlegt.

2. Wenn denn an so vielen Punkten die Genauigkeit der Wiedergabe sich nachweisen läßt, ist sie auch für die Namen wahrscheinlich, bei denen wir solchen Beweis nicht haben: das kann aber, durch Umkehrung, anderweit wichtig werden. Man versucht z. B. 1. Ἀλφαῖος, 2. Κλεόπας, 3. Κλωπᾶς zu identifizieren; die syrischen Äquivalente sind 1. ܚܠܦܝ, 2. ܩܠܝܘܦܐ 3. ܩܠܝܘܦܐ: das würde einen Wahrscheinlichkeitsgrund für die Gleichheit von 2 und 3 und ihre Verschiedenheit von 1 liefern. Ganz sonderbar ist die Wiedergabe von Κανά in allen Übersetzungen — sin cur pesch phil — durch ܩܛܢܐ; sollte da nicht eine ursprüngliche Bezeichnung erhalten sein? oder ein Wortspiel mit dem Anklang an קטן, die kleine Stadt, in der die erste Großtat Jesu sich zutrug?[1]. Ähnlich Ἰάειρος ܝܘܐܪܫ, das danach mit dem ATlichen יאיר gar nichts zu tun hat.

Man könnte freilich auch eine ganz andre Erklärung versuchen. Man könnte annehmen, daß erst später gelehrte Verbesserungen die vielleicht ursprünglich ganz naive Transkription der semitischen Eigennamen des NTs in die korrekte semitische Form gebracht hat. Dem widerspricht aber die Geschichte der syrischen Bibelübersetzung von der Syra vetus (sin, cur) über die Peschittha zur Syra posterior (phil hier).

Beginnen wir mit der letzteren. Im Evangeliarium von Jerusalem heißt es beispielsweise Mt 17 1 ܘܕܒܪ ܡܢ ܐܝܣܘܣ ܠܦܛܪܘܣ ܘܠܝܥܩܘܒܘܣ ܘܠܝܘܚܢܢܝܣ ܐܚܘܗܝ, also mit ganz oder halb gräzisierter Wiedergabe der vier semitischen Namen. Soviel ich bei flüchtiger Durchsicht feststellen konnte, schreibt es immer ܐܝܣܘܣ und ܦܛܪܘܣ; Σίμων ist Mt 16 17 und wohl sonst meist durch ܫܡܥܘܢ, 17 24 ܫܡܥܢ wiedergegeben. Auch sonst fehlt die Konsequenz und Genauigkeit der Peschittha. Gleich am Anfang lesen wir ܝܗܘܕܐ neben ܝܗܘܕܐ, ܐܡܝܢܕܒ mit ܐ, ܒܥܘܙ mit ܐ statt ܥ, ܐܣܐ mit ܣ statt ܫ u. a. m.

Die angebliche Philoxeniana (herausgegeben von WHITE 1778) hat die Eigenart, zwar im allgemeinen die wohl durch die Peschittha eingebürgerte gut semitische Form beizubehalten (doch, soviel ich sehe, immer ܦܛܪܘܣ oder ܦܝܛܪܘܣ), aber dann und wann, meist beim ersten Auftreten des Namens, die griechische Rechtschreibung fast lächerlich genau wiederzugeben. So heißt es dort, seltsam genug, Mt 1 1:

[1] Über aramäische Wortspiele im Johannisevangelium vgl. EB. NESTLE in der Deutschen Literaturzeitung 1907 Sp. 2130.

ܟܬܒܐ ܕܗܘܝܐ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ: ܕܒܪܗ ܕܕܘܝܕ ܕܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ: ܐܒܪܗܡ ܐܘܠܕ ܠܐܝܣܚܩ.
ܐܝܣܚܩ ܕܝܢ ܐܘܠܕ ܠܝܥܩܘܒ. ܝܥܩܘܒ ܕܝܢ ܐܘܠܕ ܠܝܗܘܕܐ ܘܠܐܚܘܗܝ. ܝܗܘܕܐ ܕܝܢ ܐܘܠܕ ܠܦܐܪܨ
ܘܠܙܐܪܐ ܡܢ ܬܐܡܪ. ܦܐܪܨ . . . .

Und im Jüngerverzeichnis Mt 10 2 lauten die Namen (unter Weglassung aller Nebenbemerkungen):

ܣܝܡܘܢ ܦܛܪܘܣ، ܐܢܕܪܐܘܣ، ܝܥܩܘܒܘܣ ܗܘ ܕܙܒܕܐܘܣ، ܝܘܐܢܢܝܣ، ܦܝܠܝܦܦܘܣ،
ܒܪܬܘܠܘܡܐܘܣ، ܬܐܘܡܐܣ، ܡܬܬܐܘܣ، ܝܥܩܘܒܘܣ ܗܘ ܕܚܠܦܝܐܘ، ܠܒܒܐܘܣ ܗܘ ܕܐܬܟܢܝ ܬܕܕܐܘܣ،
ܣܝܡܘܢ ܗܘ ܩܢܢܝܛܐ، ܝܗܘܕܐܣ ܐܝܣܟܪܝܘܛܐ.

Zu bequemerer Vergleichung sei das gleiche Register aus pesch danebengestellt:

ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ، ܐܢܕܪܐܘܣ، ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܙܒܕܝ، ܝܘܚܢܢ، ܦܝܠܝܦܘܣ، ܒܪܬܘܠܡܝ، ܬܐܘܡܐ، ܡܬܝ
ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܚܠܦܝ، ܠܒܝ ܬܕܝ، ܫܡܥܘܢ ܩܢܢܝܐ، ܝܗܘܕܐ ܣܟܪܝܘܛܐ:

Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, wo die naive schlichte Wiedergabe, wo die mühsame Studierstubenarbeit liegt, in der semitischen Schreibweise der früheren oder in der gräzisierenden der späteren Zeit.

Dasselbe ergibt sich, wenn man von pesch aus rückwärts zu den Fragmenten der syra vetus geht. Zunächst überrascht bei sin und cur — und, wenn mein Gedächtnis mich nicht täuscht, auch in den Zitaten bei Afrahat — die weitgehende Übereinstimmung in der Schreibweise der Namen mit pesch. Die Abweichungen sind zunächst Schreibfehler; man muß ja bedenken, daß unsre gedruckten Ausgaben von sin und cur buchstabengetreue Wiedergaben je einer einzigen Handschrift, nicht, wie sonst Ausgaben, moderne Rezensionen aus einer Anzahl Manuskripte sind. So wenn cur Ἀβιούδ mit ܐܒܝܘܪ wiedergibt, oder sin Νικόδημος Joh 7 50 mit ܢܩܕܝܡܘܣ, Γεθσημανεί Mt 23 36 ܠܓܣܡܢܝ. Ferner liegen vor orthographische Verschiedenheiten, besonders in der Plene- und Defektivschreibung der Vokale, weiter solche, die ins Gebiet der Textkritik gehören, die nicht andre Schreibweise, sondern andre Lesarten darstellen, und z. T. sogar durch einzelne griechische Handschriften vertreten sind, vgl. bei Βαραββᾶς, Βηθαβαρά, Γαδαρηνός, Δαλμανουθά, Ἰούδας Joh 14 22, Καϊνάν Lk 3 36, Λεββαῖος, Μαγδαλά, Συροφοινίκισσα, Ὠβηδ. Nur ganz wenige bleiben übrig, bei denen das Verhältnis zwischen semitischer und gräzisierender Schreibweise in Frage kommt. Βοόζ geben pesch und cur richtig durch ܒܥܙ nach בֹּעַז, während sin ܒܘܙ schreibt; jedenfalls liegt keine Annäherung ans Griechische vor. ܐܠܡܘܕܡ für Ἐλμαδάμ bei sin ist ebenfalls eine andere semitische Deutung des dem Übersetzer wohl unbekannten Namens; desgl. Ἰησους IV wo pesch ܝܘܣܐ, sin ܝܫܘܥ hat und

Ἰωσῆς II, das cur mit ܝܘܣܐ, pesch und sin mit ܝܘܣܝ geben; endlich Συχάρ, wofür sin ܫܟܪ, pesch ܫܟܪ liest. Bei Σαδώκ kommen sin und cur mit ܨܕܘܩ der hebräischen Form sogar näher als pesch mit ܙܕܘܩ. Seltsam ist Σάλμων, der im AT Ruth 4 21 hebräisch unmittelbar nebeneinander שלמה und שלמון, syrisch dort beidemal ܫܠܡܐ heißt; sin und cur haben diese letztere Form aus ihrem AT übernommen, während pesch — nach dem Griechischen oder Hebräischen? — in ܣܠܡܘܢ korrigiert hat. Nur bei Μάλχος gibt sin die griechische Bildung wieder, pesch dagegen hat den rein semitischen Namen ܡܠܟܐ dafür; dieser in der mündlichen Predigt kaum vorkommende, darum auch von der Tradition nicht getragene Name ist vom ersten Übersetzer für genuin griechisch gehalten, später erst als semitisch erkannt worden.

So dürfte der Beweis erbracht sein, daß die semitische Wiedergabe der von Haus aus semitischen Namen des griechischen NTs ursprünglich, die gräzisierende erst viel später ist. Dann aber kann auch die weitere Folgerung für ziemlich sicher gelten: wenn auch eine Anzahl Namen am Jordan und am oberen Eufrat gleich gewesen sein mögen, so erklärt sich die volle Übereinstimmung doch wohl nur dadurch, daß 1. eine lebendige Tradition die aramäisch redenden Gemeinden Syriens und Palästinas verband, 2. dem ersten Übersetzer der Evangelien bereits ein vollständiges syrisches AT vorlag. Das beweist übrigens auch die Abhängigkeit der ATlichen Zitate in den Evangelien von der syrischen Übersetzung des ATs — eine neue Frage, die einer besonderen Untersuchung bedürfte.

[Abgeschlossen den 18. Januar 1910.]

Die Schriften des Alten Testamentes und ihre georgischen Übersetzungen.

Von Bibliothekar Dr. phil. Theodor Kluge in Berlin.

In der von PREUSCHEN hrsgeg. ZNW habe ich im Jahrgang 1910, S. 161—166 einen kleinen Aufsatz untergebracht, der sich mit der Übersetzung des NT in das Georgische befaßte, und in dem ich in der Einleitung die Gründe auseinandersetzte, die mich veranlaßten, mich mit einem Gegenstande zu befassen, der mir als Sprachwissenschaftler doch einigermaßen fern liegt. Da das für diesen Aufsatz fast belanglos ist, so will ich es nicht noch einmal wiederholen.

Die georgischen Handschriften, die für das AT in Betracht kommen, sind heute an wenigen Stellen Europas und des vorderen Orientes vereinigt und zerfallen im allgemeinen in zwei Klassen, insofern als die eine recht leicht zugänglich ist, während bei der anderen möglichst viele Schwierigkeiten gemacht werden, zum Teil aus angeborener Bosheit oder Dummheit und nicht zuletzt aus Brotneid. Die Handschriften verteilen sich auf die beiden Bibliotheken von London und Paris, wo sich meines Wissens nur eine einzige junge Handschrift befindet. Ob in England noch weitere georgische Handschriften sind, habe ich nicht in Erfahrung bringen können, ebensowenig, ob noch anderswo in Westeuropa georgische Handschriften sich befinden; in Berlin sind keine. Es kommt dann weiter in Betracht die Bibliothek von Petersburg, die wohl recht reichhaltig sein muß — auch darüber bin ich zurzeit nicht orientiert — und dann noch Moskau (auch dies ist unsicher). Aber darüber kann man sich ja verhältnismäßig schnell orientieren, mit Ausnahme von Rußland, wo das Beantworten von Briefen nicht zu den Tagesereignissen zu rechnen ist.

Viel böser ist es um die Orientierung in den Orient-Bibliotheken bestellt. Es kommt da folgendes in Betracht: Zunächst eine Handschriftensammlung im Armenierviertel in Isphahan, über die ich nichts in Erfahrung bringen konnte, als die bloße Tatsache; dann die Bibliothek im Sinaikloster, die sehr wertvoll ist, ein Katalog existiert nicht, dann die Bibliothek in Jerusalem, ferner die Bibliothek des Kirchenmuseums in Tiflis, mit der ich mich sofort eingehender beschäftigen werde, und dann sind noch eine Reihe von Handschriften im iberischen Kloster auf dem Athos (etwa 20—30, darunter der sehr wertvolle Opiser Kodex). Daß sich in einzelnen abgelegenen Klöstern und Kirchen im Kaukasus selbst noch alttestamentliche Handschriften befinden, ist möglich, indessen sehr wenig wahrschein-

22. 10. 11.

lich, schon nach der geringen Anzahl zu schließen, die sich in Tiflis selbst befinden. Mit diesen will ich mich näher beschäftigen. Zu meinem Bedauern muß ich nun sagen, daß der gedruckte dreibändige Katalog alles andere verdient als diesen Namen. Während der drei Monate, wo ich dort gearbeitet habe, ist mir fast keine einzige Handschrift durch die Hände gegangen, die nicht Abweichungen der allergröbsten Art vom Katalog aufgewiesen hätte, so daß ich mehrmals in Zweifel gewesen bin, ob die Nummer des Katalogs auch wirklich die Handschrift war, die ich in den Händen hatte. Das Feststellen der Fehler und das Aufklären der Differenzen ad hoc, hat nicht dazu beigetragen, die Arbeit zu erleichtern, und bewirkt, daß von der enorm knapp bemessenen Zeit (acht Arbeitsstunden die Woche) für derartige Sachen noch eine Menge draufging. Die Aufstellung der Handschriften, die sich im folgenden findet, ist nach dem Katalog gemacht, hat infolgedessen nur einen bedingten Wert und kann nur zur Orientierung dienen[1].

Im allgemeinen scheint es für die georgische Staatskirche keinen alttestamentlichen Kanon gegeben zu haben, wofern die betreffenden Handschriften im Laufe der Zeit nicht untergegangen sind, und ich glaube, daß sich der uns geläufige Ausdruck „Bibel", der sich im Katalog findet, erst seit dem Jahr 1743, dem Druckjahr der ersten (Moskauer) georgischen Bibelausgabe, eingebürgert hat. Ein abgeschlossenes Ganze scheinen nur die Psalmen gebildet zu haben, deren Handschriften auch verhältnismäßig zahlreich sind. Eine wichtige Rolle scheint dann noch der Pentateuch innegehabt zu haben, alles übrige bis zu den Apokryphen und Heiligengeschichten findet sich bald in dem einen, bald in dem anderen Kodex.

„Bibelhandschriften" besitzt das Museum nur sehr wenige, und auch diese sind unvollständig. Es sind drei Handschriften; die erste vom Jahr 1460, die zweite aus dem 15., die dritte aus dem 18. Jahrhundert, dazu kommt dann noch eine Handschrift, die indessen nur die Abschrift des Athoskodex vom Jahr 978 darstellt, sowie fünf gedruckte Exemplare der großen Moskauer Ausgabe vom Jahre 1743 und folgende. Nach dem Katalog und der hier angegebenen Reihenfolge sind es die Nr. 570, 646, 51, (471), 455, 970, 971, 972, 973.

[1] Wollte man darüber orientiert sein, was wirklich im Tifliser Kirchenmuseum ist, so bliebe nichts weiter übrig, als eine abermalige genaue Durchsicht sämtlicher Handschriften und Drucke (ca. 1040). Ich selbst kenne eine neutestamentliche Handschrift, die laut Katalog Briefe des Apostels Paulus enthält, die gar nicht sich darin befinden. Auch die Makkabäer, nebenbei bemerkt die einzige Handschrift fast, die vorhanden ist, und die ich für das Septuagintaunternehmen photographiert habe, wurde nur durch einen Zufall gefunden, trotzdem sie im Katalog stand.

In den Handschriftencodices sind folgende Bücher des AT enthalten:

	570.	646.	51.	(471)[2].
Pentateuch			1. +	18—22
Josua			2. +	23.
Richter			3. +	24.
Ruth			4. +	25.
I Samuel	1. +	1. 5, 11	5. +	8.
II Samuel	2. +	2. +	. +	9.
I Könige	3. +	3. +	. +	10.
II Könige	4. +	4. +	. +	11.
I Chronika		5. +	6. +	
II Chronika		6. +	. +	
Esra		10. +[1]	7. +	2. (cfr. [1]).
Nehemia				
Esther		7. +	9. +	
Hiob			10. +	26.
Psalter			11. +	
Sprüche Salomonis			12. +	12.
Pred. Salomonis			13. +	13.
Hohelied Salomonis			15. +	14.
Apokryphen				
Tobia		8. +	7. +	7.
Judith		9. +	8. +	6.
Esther				5.
Weisheit Salomos			14. +	15.
Jesus Sirach				16[3].

Psalmen.

Die Psalmenhandschriften[4] sind ziemlich zahlreich. Im ganzen sind im Museum 20, außerdem noch 4 gedruckte Exemplare aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Fast keine Handschrift ist vollständig. Was das Alter der einzelnen Codices betrifft, so ist einer laut Katalog ohne nähere Angabe, wann er abgeschrieben sein dürfte: Nr. 173;

---

[1] Hier ist offenbar ein Fehler im Katalog. 2. B. u. 1. B. Esra.

[2] Abschrift des Athoskodex vom Jahr 978.

[3] Dazu kommt noch 1. Daniel. 3. Nahum. 4. 6 Bücher Esra. 17. Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Maleachi. 27. Jesaias. 28. Jeremias. 30. Baruch, Kl. Jer., Hesekiel.

[4] Die Angabe, daß Nr. 738 ein Psalmenkodex sei, fand ich nirgendwo bestätigt.

aus dem 14. Jahrhundert stammt einer Nr. 732;

aus dem 15. Jahrhundert stammen eine ganze Reihe; darunter einer mit dem Jahr der Datierung 351 (1495); es sind die folgenden:

Nr. 17. 351. 487. 488. 579. 709. 775. 782;

aus dem 16. Jahrhundert: Nr. 350. 460. 582. 632. 742;

aus dem 17. Jahrhundert: Nr. 429;

aus dem 18. Jahrhundert: Nr. 710. 910. 913. 914 (1715);

dazu kommen die gedruckten 941. 951. 952. 953.

Inhaltlich, d. h. was die Anzahl der abgeschriebenen Psalmen anbetrifft, sieht die Sache so aus:

Nr. 17 vollständig; ebenso 351;

Nr. 173 ohne Angabe der Anzahl; ebenso 582. 782. 913. 914;

Nr. 350 „100 Psalmen",

Nr. 429 (10—150). 460 (49). 487 (38—150). 488 (70—112). 579 (21 bis 131). 632 (7—150). 709 (16—119). 710 (19—150). 732 (34—82). 743 (1—8, 23—36, 48—67, 90—99, 9—17, 59—83). 775 (29—138). 910 (3—40, 42, 50—69, 85, 90, 92, 96, 100, 102, 108, 109, 131, 138—143).

Dazu kommt dann noch aus einem Kodex des 18. Jahrhunderts (1736ca): von den Apokryphen das Buch Jesus Sirach und die beiden Bücher der Makkabäer enthaltend.

Das ist im wesentlichen das, was für den Kaukasus selbst in Betracht kommt. Man sieht, es ist nicht viel und auch nichts Wesentliches, und daß ferner die anderen Bibliotheken eine größere Ausbeute versprechen, scheint mir auch nicht recht glaublich, der Athoskodex scheint die wertvollste Handschrift zu sein, und was diese anbelangt, so hat GOUSSEN[1] bereits aaO. (Oriens Christianus 6) nachgewiesen im einzelnen, daß dieser eine Übersetzung des armenischen Textes ist, und weiter nichts. Es ist auch kaum anzunehmen, daß auch sekundär eine griechische Übersetzung benutzt worden ist. Was den von mir für die Septuagintakommission photographierten Text anbelangt, so bin ich über das Verhältnis zu den griechischen oder armenischen Vorlagen noch nicht orientiert.

[1] Ich müßte mich sehr irren — hier kann ich das nicht feststellen — wenn GOUSSEN in seinem Aufsatz nicht sagt, er habe das Buch der Makkabäer nach dem Athoskodex photographiert. Im Katalog fehlt das indessen, und der abgeschriebene Kodex ist augenblicklich nicht zu bekommen, sonst könnte ich es feststellen, unter der Voraussetzung, daß der Abschreiber das Buch nicht einfach überschlagen oder abzuschreiben vergessen hat.

[Abgeschlossen den 20. Juli 1910.]

Ein Fragment einer Minuskelhandschrift mit hexaplarischen Notizen.

Von Dr. P. Thomsen in Dresden.

ERICH KLOSTERMANN hat in seinen verdienstlichen „Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik" den Wunsch ausgesprochen, daß von den Minuskelhandschriften des griechischen Alten Testaments kurze Kollationen als Vorarbeiten für einen Katalog der Handschriften der Septuaginta veröffentlicht werden möchten. Ich stelle deshalb hier einige Notizen über ein bisher nicht beachtetes Fragment von 2. Paralip. 32 1ᵇ—15; 33 11—34 1 zusammen, das sich in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem befindet (vgl. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη I S. 460).

Signatur: s. Sepulcri 510 β'. Ein Pergamentblatt, zerlöchert und beschmutzt, außerdem auf S. 4 mit einem Papierstreifen überklebt, auf dem von einer Hand des 17. Jahrh. bemerkt ist: „260 τοῦ ξιφυλίνου περὶ μνη ξ . . . . . ειας ξδ τοῦ . . . Format 32,5×22 cm. Doppelkolumnen zu je 27 Zeilen. Die Schrift, eine schöne Kursive des 9. Jahrh., steht auf der Zeile. Die üblichen Kürzungen (κσ̄, θσ̄, ἰλ̄η̄μ̄, δᾱδ) sind angewendet. Der Text beginnt mit 32 1: τὰς τει]χήρεις, geht bis 15: πιστεύετε αὐτῷ, ὅτι οὐ . . . Dann fehlt ein Doppelblatt aus der Lage. Auf S. 3 steht oben in Unzialen die Überschrift: περὶ τῆς μεταβολῆς μανασσῆ, und es folgt 33 11: καὶ ἤγαγεν κύριος bis 34 1: ἐβασίλευσεν ἐν ἱερουσαλήμ. Der Text stimmt fast durchgängig mit A. Ausnahmen: 32 8 + μετ' αὐτοῦ. 9 ὁ σενναχηρείμ. ἰούδα. 11 εἰς λιμόν. 12 οὐχ οὗτός ἐστιν ἐζεκίας. ἐπ' αὐτῷ θυμιάσετε. 33 11 ἐπ' αὐτούς. δυνάμεως. 13 + καὶ ἐπέστρεψεν αὐτὸν εἰς ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. 14 τὸ τεῖχος. 15 ἐν ὄρει. 18 καὶ λόγοι. ἀποστάσεις. ἐπὶ τῶν λόγων. 25 ἐπιθεμένους. 34 1 ἐν τῷ βασιλεῦσαι. Eine zweite Hand hat am Rande korrigiert 32 9 τὸν „ἐν" ἱερουσαλήμ für τὸν ἱερ. 11 ἡμῶν—ἡμᾶς für ὑμῶν—ὑμᾶς. 33 15 καὶ ἐν ἱερουσαλήμ für καὶ ἱερ. 16 ἐθυσίασεν für ἔθυσεν.

Wichtiger sind die Randbemerkungen. 32 5 Σ′ ᾠκοδόμησεν πρὸς πλήρωμα πόλεως δᾱδ zu κατίσχυσεν τὸ ἀνάλημμα π. δ. 33 14 Σ′ τοῦ ἁγίου zu κατὰ νότον. — Σ′ καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον τὴν διὰ τῆς πύλης τῆς ἰχθυϊκῆς zu καὶ ἐκπορευομένων τὴν πύλην τὴν κύκλοθεν κτλ. — Θ′ καὶ περιεκύκλωσεν τὸ ἄδυτον κύκλῳ εἰς τὸν ὀφλά. 17 Σ′ ἀλλὰ τῷ κ(υρί)ῳ θ(ε)ῷ αὐτῶν zu πλὴν κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν. Sie beweisen, daß die Handschrift für die Herstellung der Hexapla von Wert gewesen wäre. Leider hat sich kein weiterer Rest von ihr gefunden, auch scheint das Blatt zu keiner sonstigen bekannten Handschrift zu gehören. Die Schrift ist allerdings in cod. s. Sepulcri 2 (= u in der Cambridger Ausgabe) genau dieselbe. Auch da finden sich Überschriften und hexaplarische Randbemerkungen. Aber das Format stimmt nicht, und vor allem hat cod. 2 nur eine Kolumne auf jeder Seite. PAPADOPOULOS-KERAMEUS nimmt an, daß das Blatt in einem gebundenen Buche eingeklebt gewesen sei. Leider kann ich mit den mir zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln nicht feststellen, ob das Blatt etwa gar zu einer anderwärts aufbewahrten Handschrift gehört. Da ich das Blatt im Frühjahr 1909 photographiert habe, bin ich gern zu weiterer Auskunft bereit.

[Abgeschlossen den 23. Juni 1911.]

Zum Passa-Maṣṣothfest.

Von Professor D. C. Steuernagel in Halle a. S.

Unter den soeben von SACHAU herausgegebenen „Aramäischen Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine" (Leipzig 1911) befindet sich das Bruchstück einer Urkunde, die SACHAU als „Sendschreiben betreffend das Passah-Fest" bezeichnet (S. 36 ff.). In Wahrheit enthält sie nur Vorschriften betreffs des 15.—21. Nisan, also des Maṣṣothfestes. Die Lücke in der ersten Hälfte von Zeile 5 ist zu klein, als daß hier eine Passaverordnung für den 14. Nisan gestanden haben könnte, zumal, wenn man bedenkt, daß hier zunächst der Satz von Zeile 4 zu Ende geführt werden mußte. Aber gerade dadurch erhält die Urkunde eine weit größere Bedeutung. Bekanntlich unterliegen alle Erwähnungen des Maṣṣothfestes in den älteren judäischen Gesetzen (Ex 34 Dtn 16) dem Verdacht, daß sie erst von Bearbeitern nach der Parallele des nordisraelitischen Festgesetzes (Ex 23 15) eingetragen sind, d. h. daß für die Judäer das Maṣṣothfest nur auf dem Papier stand und auch das wohl erst seit dem Exil. Auch im ursprünglichen Priesterkodex fehlte das Maṣṣothfest; Ex 12 15 ff. sind sekundär. Demnach ist in der jüdischen Gemeinde das Maṣṣothfest erst nach Einführung des Priesterkodex (445) wirklich in Aufnahme gekommen. Dafür erhalten wir nun eine urkundliche Bestätigung. Denn der zweifellos von den Juden in Jerusalem beantragte Erlaß des Darius, den Chananja der jüdischen Kolonie in Elephantine übermittelt und der die Feier des Maṣṣothfestes anordnet, hat sicherlich die vor kurzem erfolgte Einführung des Maṣṣothfestes in Juda und den Wunsch zur Voraussetzung, daß diese Neuerung von allen Juden nachgeahmt werde. Der Erlaß stammt aus dem 5. Jahre des Darius II. (419). Danach wird das Maṣṣothfest in Juda kurz vor 420 eingeführt sein, und aus dieser oder der nächsten Zeit stammen dann auch die das Maṣṣothfest betreffenden Nachträge im Priesterkodex.

[Abgeschlossen den 22. September 1911.]

Miscellen.

1. *Zu* Jes 29 18.

Im Jesaia-Korpus steht 29 18 folgende als sehr spät erkannte Stelle „An jenem Tage (an dem die das Heil herbeiführende Weltumwälzung [v. 17] geschieht) werden die Tauben Schriftworte hören". Von unserm Standpunkte aus ist das sehr merkwürdig gesagt. Was braucht man Schriftworte zu hören? Es genügt, wenn man sie zu lesen vermag — das aber kann ein Tauber schon in diesem Aeon. Die beiden modernen Kommentatoren stoßen denn auch wirklich an dem Ausdrucke an. DUHM (²1902) sagt: „Eine sehr unglückliche Verbindung von 42 18 mit 29 11 f.[1] Eine Schrift kann der Taube ebensogut lesen und verstehen wie der Hörende. Natürlich versteht der Verfasser unter den Tauben geistig Taube, und die ‚Schrift' ist nach v. 11 ‚das Gesicht von dem allen', die eschatologische Offenbarung, an die manche Juden des 2. Jh.s nicht glauben mochten". Ähnlich MARTI (¹1900): „. . . . Der Verfasser kombiniert 42 18 mit 29 11 f.; daraus wird das ‚Hören' der ‚Schrift' verständlich, aber zugleich auch die späte Herkunft unseres Gedichtes ersichtlich".

Ganz abgesehen von dem Alter des Stückes: vielleicht ist der Verfasser nicht ganz so ungeschickt gewesen — wir brauchen nur von einer bestimmten, uns selbstverständlichen Voraussetzung abzusehen. Vor etwa 15 Jahren hat EDUARD NORDEN, mein verehrter Lehrer, am Anfange seiner Antiken Kunstprosa (I S. 6) die Tatsache der Vergessenheit entrissen, daß man im griechisch-römischen Kulturkreise nicht wie bei uns leise, sondern laut zu lesen pflegte[2] — war das auch in Palästina der Fall, so war es in der Tat etwas Wunderbares, wenn ein Tauber Schriftworte hörte: im gegenwärtigen Aeon war es nicht so. Gewiß meint der Verfasser geistig Taube, aber er konnte auf das Bild (meinethalben auf den Gedanken, die von den Kommentatoren angegebenen Stellen zu

[1] Die beiden Stellen lauten bei KAUTZSCH³: „Ihr Tauben, höret, und ihr Blinden, blickt auf zum Sehen" und „Es ergeht euch mit dem Weissagen von all diesen Dingen wie mit den Worten eines versiegelten Buches, das man dem, der sich auf Geschriebenes versteht, mit der Aufforderung gibt: Lies das einmal! worauf er versetzt: Ich kann nicht, weil es versiegelt ist! Übergibt man aber das Buch einem, der sich nicht auf Geschriebenes versteht, mit der Aufforderung: Lies das einmal! so versetzt er: Ich verstehe mich nicht auf Geschriebenes!"

[2] Er konnte damals nur auf die Augustinus-Stelle Conf. VI 3 hinweisen; jetzt findet man in den Nachträgen zum 2. Abdrucke (1909) einige mehr, zu denen ich noch hinzufüge Phaedrus II epil. 12: *„si nostrum studium* (d. h. das dem Leser vorliegende Fabelbuch) *ad aures pervenit tuas* . . .; vgl. meine Dissertation *Phaedriana* (Berlin 1911) S. 34 Anm. 4.

verknüpfen) nur kommen, wenn es für seine Zeit galt, daß ein physisch Tauber Schriftworte nicht hörte. Der primitive Gedanke beim Lautlesen ist m. E. der: „Worte, die nicht auf dem Wege des Gehörs ins Bewußtsein gelangen, werden überhaupt nicht wahrgenommen". (Irre ich nicht, so lesen Kinder und sog. ungebildete Leute stets laut.[1]) Also der Taube kann ein Buch noch so oft mit den Augen durchgehen — er versteht die Worte nicht, hat nichts davon, bleibt so klug oder so dumm, wie er war. Aber, sagt der Eschatologiker jener Jesaia-Stelle, einst wird das anders werden, da wird die „Taubheit" von den „Tauben" genommen werden, wird ihnen die „Schrift" klar werden; denn sie werden dann die von ihnen (laut) gelesenen Worte wirklich mit den Ohren vernehmen und so in sich aufnehmen, begreifen, verstehen. Unter dieser Voraussetzung hätte die Stelle nichts Dunkles.

Aber trifft diese Voraussetzung wirklich zu? Bestand die Sitte des Lautlesens auch bei den Hebräern? Mir scheint der Umstand dafür zu sprechen, daß das Wort für „lesen" dasselbe ist wie für „schreien", „rufen" (קרא) und auch an solchen Stellen gebraucht wird, wo wir nach unserer Gewohnheit unbedingt leises Lesen erwarten; die Stellen[2] findet man bei GESENIUS Thes III 1232, der meint, das Verbum hieße *„recitavit, alta voce legit . . . deinde generaliter legit"*. Vielleicht urteilen wir nach NORDENs Entdeckung anders über die vermeintliche Bedeutungs-Entwicklung von קרא, als es GESENIUS im Jahre 1842 konnte. Ob sich die übrigen semitischen Sprachen semasiologisch ebenso verhalten, vermag ich nicht zu sagen, weiß auch sonst keine alttestamentliche Stelle zur Entscheidung anzuführen, aber eine aus dem Neuen Testamente habe ich noch. Ist es noch keinem Leser der Acta aufgefallen, daß Philippos hörte, daß der „Kämmerer aus dem Mohrenlande" gerade den Propheten Jesaia las? ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος . . . steht nämlich ausdrücklich da (Act 8 30). BERNHARD WEISS und WENDT z. B. ist es sicher aufgefallen, denn sie erklären den Zug; was sie Besonderes dahinter suchen, wolle man bei ihnen selbst nachlesen; nachträglich habe ich gesehen, daß KNOPF in dem Erklärungswerke von JOHANNES WEISS zu

---

[1] Oder eine Analogie: Was sind Buchstaben für die Sprache Anderes als Noten für die Musik? Wie ists aber da? Für jemanden, der unmusikalisch ist, ist das schönste Tonstück auf dem Papiere wertlos; er muß sich erst etwa ans Klavier setzen und die Tonzeichen nachspielen, also ins Gehör bringen, dann weiß er, was sie bedeuten. Anders bei jemandem, der musikalisch veranlagt und gebildet ist. Der braucht nur die Partitur still für sich zu lesen, und er hört das ganze Stück so deutlich, als säße er im Konzertsaale oder im Opernhause.

[2] Ich nenne beispielshalber Dtn 17 19 II Reg 5 7 Hab 2 2.

dem Acta-Verse an die Sitte des Lautlesens erinnert, ihn also so auslegt wie ich.[1]

Sollte diese Sitte nicht auch auf Jes 29 18 ungeahntes Licht werfen? Man hat mir eingewendet, es sei von Rezitation der Bibel durch den Synagogen-Vorsteher die Rede, wie sie ja noch heute üblich sei. Aber um die „Bibel“ handelt es sich doch in der Jesaia-Stelle gar nicht, sondern um ein prophetisch-apokalyptisches Flugblatt. Vielleicht weiß jemand noch eine Möglichkeit zur Entscheidung der Frage, ob die Semiten leise oder wie die Griechen und Römer laut lasen.[2] Für den Fall, daß meine Erklärung von Jes 29 18 Beifall findet, möchte ich nicht zu bemerken unterlassen, daß ein wesentlicher Anteil an ihr meinem Bruder, dem stud. theol. HEINRICH TACKE, gebührt.

Berlin. Dr. ALFRED TACKE.

---

2. Hes 27 4.

Mit τω βεελειμ (BAQ Sixt.; -λιμ 22 al.; -λειν 49 90 91; ϑεελειμ 239 306; > 𝔅, jedoch steht dafür zu Anfang des Verses **ⲉⲑⲣⲓⲥⲓⲛⲓ** ut pertranseam = του διελϑειν, vgl. **ⲁⲩⲥⲓⲛⲓ** διηλϑον Gen 15 17) / גְּבוּלַיִךְ (τα ορια σου Compl. = Ά) weiß CORNILL (seine Gleichstellung mit לבעלים kann doch nicht ernst genommen werden; בְּעָלִים wäre Βααλειμ) ebensowenig etwas anzufangen als Hieronymus („pro quo nescio quid volentes, ita LXX transtulerunt“). ROTHSTEIN in KITTELs *Biblia Hebraica* verzeichnet die Emendation גְּבָלִים mit Bezugnahme auf v. 9 und I Reg 5 32: nach WINCKLER, Gesch. Israels II 261 n. 3, wäre etwa גבלוך zu lesen. Ich glaube, daß 𝔊 wirklich גבלים las und ΓΟΒΕΛΕΙΜ (vgl. Γοβελ = גְּבַל v. 9 Hebr. apud Eusebium) schrieb, das dann in ΓΩΒΕΛΕΙΜ, ΤΩ ΒΕΛΕΙΜ, ΤΩ ΒΕΕΛΕΙΜ, ΤΩ ΒΕΕΛΕΙΝ, ΤΟΥ ΔΙΕΛΘΕΙΝ usw. korrumpiert wurde. Desgleichen dürfte III Reg 6 3 (5 32) εβαλαν αυτους > N. 44 al., wofür A οι Βιβλιοι liest, aus Γεβαλην = Γεβαλειν (αυτους ist dann später dazugekommen) = גְּבָלִים verderbt sein; anstatt Γε-

---

[1] Bei der Korrektur setze ich hinzu, daß inzwischen P. BECKER im Rheinischen Museum Bd. 66 S. 480 auf die Stelle aufmerksam gemacht hat.

[2] Prof. MARTI erinnert mich an הגה, das aus Ps 1 als „nachdenken“ bekannt ist, ursprünglich aber „summen“, „murmeln“ heißt. Diese Analogie erscheint mir außerordentlich bedeutsam, weil PLATON zweimal das Denken als ein Sprechen des Menschen mit sich bezeichnet (MISCH, Geschichte der Autobiographie I [1907] S. 266 Anm. 1, worauf JACOBY bei NORDEN a. a. O. hinweist); an die homerischen Parallelen wird jeder selbst denken.

kann auch Γαι- geschrieben worden sein (vgl. Q[mg] in Hes); nach και fiel γαι- aus; was blieb, wurde als Verbum aufgefaßt, und so erhielt es Augment und Objekt.

3. ἡνία, χαλινός.

Durch NESTLEs Bemerkungen im Jahrgang XXIX (1909) dieser Zeitschrift (S. 154) angeregt, habe ich dem Rätsel in Nah 2 4 beizukommen gesucht, und zwar glaube ich erfolgreich gewesen zu sein. Zunächst sei bemerkt, daß ἡνία nicht, wie NESTLE meint, nur an dieser Stelle vorkommt; für χαλινοὺς αὐτῶν Hab 3 14 bietet die Komplutensis die Variante τὰς ἡνίας, wie ich bereits in meinem Aufsatz *Character of the Anonymous Greek Version of Habakkuk, chapter 3* (AJSL, XXIV [1907] 85) angedeutet habe, ohne allerdings damals zu wissen, was mit der merkwürdigen Übersetzung anzufangen sei. Das entsprechende Wort in 𝔊 ist nämlich עֲלִיצֻתָם. Wenn man sämtliche Stellen, in denen χαλινός vorkommt, vergleicht, so findet man die folgenden hebräischen Äquivalente: מֶתֶג (IV Reg 19 28 = Jes 37 29; ψ 31 (32) 9; 'A II Reg 8 1), רֶסֶן ('ΑΣ ψ 31 (32) 9; 'ΑΘ Jes 30 28; Θ Hi 30 11), חַח (ΣΘ Hes 29 4; Θ 38 4), חוֹחַ (Θ Hi 40 21 [26]). Außerdem findet sich das Wort noch Sach 14 20, wo die Identifizierung schwierig ist, da 𝔊 an entsprechender Stelle מְצִלּוֹת hat, das wir als „Schellen" deuten. Nun finde ich, daß für das griechische Wort im Syrohexaplaris an mehreren Stellen ܦܓܳܕܳܐ bzw. ܦܓܳܕܽܘܢܳܐ pl. ܦܓܳܕ̈ܶܐ gesetzt ist; die Wurzel ܦܓܰܕ bedeutet coercere, retinere, ܦܰܓܶܕ curru jungere (= hebr. אָסַר). Augenscheinlich hat 𝔊 bei פ.דת (mit vielleicht unleserlichem zweiten Buchstaben) an das aramäische (vielleicht auch hebräische) פגדת gedacht und danach übersetzt. Nebenbei sei bemerkt, daß dem syr. grammatischen terminus technicus ܡܦܰܓܕܳܢܳܐ (DUVAL § 67) in der hebr. Grammatik מֶתֶג entspricht; die Funktion ist allerdings nicht die gleiche, aber doch eine ähnliche, nämlich einen Vokal gegen falsche Aussprache zu schützen. Wenn ich nun Sach 14 20 mit Hab 3 14 kombiniere — מצלות, עליצתם —, so denke ich mir, daß 𝔊 auch an letzterer Stelle מצלֹתם (anstatt עליצתם) gelesen und das Wort (Hieronymus sprach mit seinem Hebraeus mesaloth aus) mit aramäisch. צַלָּא (vgl. z. B. Baba batra 5 a), = arabisch صلّة, Leder, zusammengestellt hat. Vielleicht haben wir auch somit zwei neue hebräische Vokabeln für Zaum bzw. Zügel gewonnen: פגדה und מצלָה; woran, wie ich hoffe, NESTLE, dem wir manche ähnliche Entdeckungen verdanken, seine Freude haben wird.

4. ψ 69 11.

𝔊 καὶ συνέκαμψα = וָאֵכֹף (für וָאֶבְכֶּה); vgl. Mch 6 6.

5. ψ 74 3.

Lies הֲדוֹם für הֲרִימָה und übersetze: „Der Schemel deiner Füße ist zu ewigen Trümmern geworden".

6. ψ 85 9.

𝔊 zu den letzten drei Worten wird in KITTELs Bibel folgendermaßen retrovertiert: וְאֶל יָשׁוּבוּ אֵלָיו לִבָּם oder וְאֵלַי שָׁבֵי בְלִבָּם לֹה. Keines von beiden ist rechtes Hebräisch. Ich retrovertiere: וְאֵלַי שָׁבֵי לֵב. πρὸς αὐτόν ist freier Zusatz. Was dann übrig bleibt, ist einfach סֶלָה.

7. Gen 6 3.

Zu יָדוֹן vgl. Taanit 25a MS. Göttingen (cod. hebr. 3) עד אימת אידון ואיזול (ואיזיל l.) בהאי דוחקא wie lange soll ich immerfort in dieser Bedrängnis verbleiben?

Philadelphia, PA. MAX L. MARGOLIS.

---

8. Occurrences of נער in the Old Testament.

Prof. KÖNIG in his Dictionary explains נער as primarily = "anschreien", and ערג as = "emporstreben". I venture, without *apparatus criticus* to place on record my proposals for the corruption of three passages in which, as I contend, נער ought to be read, in two of them הרג stands at present, and in one ערג.

(1) Hosea 6 5. For the scarcely possible הרגתי read נערתי (and in the parallel line, for קצבתי, read קצפתי).

(2) Psalm 59 12. For the improbable תהרגם read תנערם, omitting אל (inserted by the redactor after the corruptions of the line had arisen). עמי comes from a dittographed הניעמו; for the two preceding words read וישחרו פניך. Render, "Menace them, and they will eagerly seek thy face."

(3) Psalm 42 2. For תערג read תנער. Render, "As the hind cries in pain towards running streams."

Oxford. T. K. CHEYNE.

Bibliographie*)

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

ANZ, HEINR., Literaturgeschichte des Alten Testaments im Abriss. Berlin 1911. 88 S. 8°.
GORDON, A. R., Pioneers in the Study of Old Testament Poetry. I. Lowth, s. ET XXII No. 10 (Juli 1911) S. 444—448.
† KAULEN, FRZ., Einleitung in die hl. Schrift des Alten u. Neuen Testamentes. 1. Tl. 5., vollst. neu bearb. Aufl. von Dr. GOTTFR. HOBERG. Mit 7 Schriftproben im Text u. 1 Taf. Freiburg i. B. 1911. XI, 265 S. Gr.-8°.

2. Text und Übersetzungen.

† BAUMGARTEN, P. M., Die Vulgata Sixtina von 1590 u. ihre Einführungsbulle. Aktenstücke u. Untersuchungen [= Alttest. Abhandlungen hrsg. von Prof. Dr. J. NIKEL III, 2]. Münster 1911. XX, 170 S. Gr.-8°.
HELLER, CH., Untersuchungen über die Peschîttâ zur gesamten hebräischen Bibel. Zugleich ein Beitrag zur Erkenntnis der alten Bibelübersetzungen. Teil 1. Berlin 1911. 72 S. 8°.
GLAUE, PAUL, u. ALFRED RAHLFS, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (mit einer Lichtdrucktafel). Heft 2 der Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Berlin 1911. S. 31—68. Lex.-8°.
KENNEDY, A. R. S., Codex Edinburgensis a hitherto unknown Manuscript of the Old Testament II. III., s. ET XXII No. 10 (Juli 1911) S. 436—439, No. 12 (Sept. 1911) S. 543—546.
† SCHLEIFER, J., Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. II. Wien 1911. 39 S.
Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK und VOLZ. 13. Liefg.: VOLZ, P., Weisheit (Das Buch Hiob, Spruchweisheit, Betrachtungen des Kohelet). Bog. 1—5. Göttingen 1911. 14. Liefg.: STÄRK, W., Die Lyrik des Alten Testaments. Bog. 12—16. Göttingen 1911.
WARDROP, O., Georgian Manuscripts at the Iberian Monastery on Mount Athos, s. JThSt XII No. 48 (Juli 1911) S. 593—607.

3. Altes Testament und Altertum.

BARTON, G. A., A Babylonian Ledger Account of Reeds and Wood, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911), S. 322—327.
DHORME, P., Les pays bibliques et l'Assyrie (*Fin*), s. RB 1911, 3, S. 345—365.
KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln (VAB: 2. Stück. 13. Lieferung). Anmerkungen zu Brief 69—149. Leipzig 1911. S. 1153—1248.
VANDERBURGH, FR. A., Babylonian Tammuz Lamentations, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911). S. 312—321.
† WITZEL, TH., Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland [= Bibl. Zeitfragen. IV. Folge. 3. u. 4. Heft]. München 1911. 80 S. Gr.-8°.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

4. Exegese.

† HASTINGS, J., The Great Texts of the Bible: Genesis to Numbers. Edinburg 1911. 458 S. 8°.

† SINCLAIR, J., Bible Beginnings: a Plain Commentary on the First Eleven Chapters of Genesis. London 1911. 320 S. 8°.

BAUMSTARK, A., Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išô'dâδs von Merw, s. OCh Neue Serie I, 1 (1911), S. 1—19.

† ZAPLETAL, V., Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3), m. Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen u. Forschungen erklärt. 2., verb. Aufl. Regensburg 1911. VII, 149 S. Gr.-8°.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis: Chapter IV and V, s. ET XXII, Nr. 11 (Aug. 1911), S. 516—519, Nr. 12 (Sept. 1911), S. 557—559.

NESTLE, EB., Genesis XLV. 23, s. ET XXII, Nr. 11 (Aug. 1911), S. 526.

NESTLE, EB., The First Commandment in Hebrew, s. ET XXII, 12 (Sept. 1911), S. 565.

HIRSCH, E. G., Notes on Deut. Chap. 33, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911), S. 339—342.

APTOWITZER, V., Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. III. u. IV. Heft [Samuel II u. Josua]. Wien 1911. VII, 173 S. [XVIII. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1910/1911.]

† WADE, G. W., The Book of the Prophet Isaiah. With Introd. and Notes. London 1911. 514 S. 8°.

BETTERIDGE, W. R., "Obedience and not Sacrifice" an Exposition of Isa. I: 18—20, s. The Biblical World XXXVIII, No. 1 (Juli 1911), S. 41—49.

DAICHES, S., Der Schmuck der Töchter Zions [Jes 3, 18—23] und die Tracht Ištars, s. OLZ 1911, 9, Sp. 390f.

† RAYROUX, E., Jérémie. L'époque. Le livre. L'homme. Le prophète. Paris 1911. 48 S. 16°.

TISSERANT, EUG., Notes sur la recension lucianique d'Ézéchiel, s. RB 1911, 3, S. 384—390.

HIRSCHFELD, HARTWIG, Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Nāḥūm with Introduction, abridged Translation and Notes [= Jews' College London Publication No. 3]. London 1911. 42 S. 8°.

MATTHES, J. C., De offers en de psalmen, s. TThT 1911, 3, S. 361—376.

NIVEN, W. D., Psalm XIV, 1, s. ET XXII, 12 (Sept. 1911), S. 565 f.

FERHAT, PETRUS, Der Iobprolog des Julianos von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung, s. OCh Neue Serie I, 1 (1911), S. 26—31.

WOLFENSON, L. B., The Character, Contents and Date of Ruth, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911), S. 285—300.

DIETTRICH, G., Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen. Berlin 1911. XXIII, 136 S. Gr.-8°.

FRANKENBERG, W., Das Verständnis der Oden Salomos. Beiheft XXI zu ZAW. Gießen 1911. VII, 103 S. Gr.-8°.

FRIES, S. A., Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrh., s. ZNW 1911, 2/3, S. 108—125.

GRESSMANN, H., Die Oden Salomos, s. Internat. Wochenschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik 22. Juli 1911. 20 Sp.

LOISY, A., La mention du temple dans les Odes de Salomon, s. ZNW 1911, 2/3, S. 126—130.

PLOOIJ, D., De „Oranten"houding in de oden van Salomo, s. ThT 1911, 5, S. 449—462.

MARTIN, FRANÇOIS, Le livre des Jubilés, s. RB 1911, 3, S. 321—344.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BALL, C. J., The Hebrew Term for 'Atone', s. ET XXII No. 10 (Juli 1911) S. 478 f.

† BEN JEHUDA, E., Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris. III. Bd. 3. Lfg. S. 1253—1300. Berlin-Schöneberg 1911. Lex.-8°.

BURKITT, F. C., Life, ΖΩΗ, Ḥayyīm, s. ZNW 1911, 2/3, S. 228—230.

GEES, F. W., Das endschwache Zeitwort in hebräischen Eigennamen, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911), S. 301—311.

VAN GILSE, JB., Sela, s. TThT 1911, 3, S. 377—402.

KLAUBER, E. G., Bel Ṭābti, s. AJSL XXVII, 4 (Juli 1911), S. 331—334.

KÜNSTLINGER, D., Randbemerkungen zu D. H. Müllers Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius, s. OLZ 1911, 9, Sp. 392 f.

LÖW, IMMANUEL, Lexikalische Miszellen [1. אודיינא. אוזנא. 2. ܐܘܣܠ. 3. כספא. 4. מימום. 5. נעימה. 6. פרדותא. 7. שלה. 8. שלולית], s. WZKM XXV Bd. (1911), S. 187—195.

Meinhof, C., Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu. Eine Studie, s. ZDMG 1911, 2, S. 177—220.
Nestle, Eb., Hallelujah, s. ET XXII, 12 (Sept. 1911), S. 564 f.
Nestle, Eb., u. A. R. S. Kennedy, The Pointing of the Tetragrammaton, s. ET XXII, Nr. 11 (Aug. 1911), S. 524 f.
Ungnad, Arthur, Noch einmal die Partikel -ma, s. OLZ 1911, 8, Sp. 343 f.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Baudissin, Wolf Wilh. Graf, Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Mit 10 Tafeln. Leipzig 1911. XX, 575 S. Lex.-8°.
Beer, G., Pascha oder das jüdische Osterfest. Tübingen 1911. VII, 44 S. 8°.
† Döller, J., Die Messiaserwartung im AT. (Bibl. Zeitfragen IV, 6. 7). Münster 1911. 80 S. Gr.-8°.
† Eerdmans, B. D., The Day of Atonement, s. Exp 1911, Juni, S. 493—504.
Holtzmann, O., Die täglichen Gebetsstunden im Judentum u. Urchristentum, s. ZNW 1911. 2/3, S. 90—107.
Humbert, P., Le Messie dans le Targum des Prophètes. Lausanne 1911. 71 S. 8°.
Jastrow, Morris jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verf. revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. 17. Lieferung. Gießen 1911. S. 705—784.
† Öhler, Th., Die Eigenart der alttestamentlichen Religion gegenüber dem Heidentum. Ein Vortrag. Basel 1911. 16 S. 8°.
Radham, F. P., The title "Son of Man", s. ThT 1911. 5, S. 395—448.
Upright, William, Circumambulation, s. ET XXII, 12 (Sept. 1911), S. 563 f.

7. Geschichte Israels.

Böhl, Franz, Kanaanäer u. Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. Beiträge z. Wiss. vom AT hrsg. v. R. Kittel. Heft 9. Leipzig 1911. VIII, 118 S. Gr.-8°.
† Funk, S., Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum, s. MGWJ 1911, 1, S. 33—42.
Gustavs, A., Abd-ḫiba = Put-i-Ḫepa, s. OLZ 1911, 8, Sp. 341—343.
Juynboll, Th. W., De verschillende bestanddeelen der traditie betreffende Mozes en den uittocht uit Egypte in Exodus I—IX, s. ThT 1911, 4, S. 299—311.
† Klameth, G., Vom Ausbau des 2. Tempels bis zum Mauerbau Nehemias (515—441 v. Chr.). Progr. Mähr.-Ostrau 1910. 16 S. 8°.
Tallqvist, Knut, Das Datum des Feldzuges Sanheribs gegen Ḫilaku und des Eponymates Šulmu-bêls, s. OLZ 1911, 8, Sp. 344 f.
Vincent, H., Chronologie des œuvres de Josèphe, s. RB 1911, 3, S. 366—383.

8. Geographie Palästinas.

MNDP 1911, 3. — I. Mitteilungen: Guthe, Herm., Beiträge zur Ortskunde Palästinas: 1. Aphek, Apheka. — Hölscher u. Guthe, Englische Schatzgräber im Felsendom zu Jerusalem. — II. Nachrichten: Geschäftl. Mitteilungen.
MNDP 1911, 4. — I. Mitteilungen: Guthe, H., Beiträge zur Ortskunde Palästinas: 2. Aphairema, Apherema. — Dalman, Die Grabungen nach dem Tempelschatz von Jerusalem. — II. Nachrichten: Die Arbeiten an unserer Karte des Ostjordanlandes. — Geschäftliche Mitteilungen. — Bekanntmachung.
PEF July 1911. — Notes and News S. 115—121. — Annual Meeting of the PEF S. 122—139. — The Fund's Excavations at 'Ain Shems S. 139—142. — Vincent, H., The Archaeological Invocation of a Biblical Site — Notes of a Visit to the Explorations at Beth-Shemesh ('Ain Shems) S. 143—151. — Dickie, Archibald C., The Church of the Nativity at Bethlehem S. 151—157. — Masterman, S. W. G., Dead Sea Observations S. 158—161. — Notes and Queries: 1. G. B. Gray, The Gezer Calendar Inscription: A. Correction; 2. W. F. Birch, Kh. Adaseh and Gibeah of Saul S. 161 f.
Abel, F.-M., Exploration de la vallée du Jourdain, s. RB 1911, 3, S. 408—436.
Rochet, A., Excursion hydraulique au Libau, s. AlM 1911, 7, S. 481—491.

9. Archaeologie.

Handcock, P. S. P., Fresh Light on the Jewish Calendar, s. ET XXII, Nr. 11 (Aug. 1911), S. 500—502.
Lagrange, M.-J., La prétendue violation de la Mosquée d'Omar, s. RB 1911, 3, S. 440—442.
Rohrbach, P., Im Lande Jahwehs und Jesu. 2. Aufl. Berlin-Schöneberg 1911. 368 S. Kl.-8°.
Sayce, A. H., Ahab's Palace at Samaria, s. ET XXII, Nr. 11 (Aug. 1911), S. 527 f.

10. Aramaica und Verwandtes.

† Corpus inscriptionum semiticarum. Pars I. Inscriptiones phoenicias continens. Tom II. Fasc. 4, S. 417—579. Nebst Atlas (14 Tafeln). Paris 1911.

Krauss, S., Fragments araméens du Toldot Yéschou, s. RÉJ LXII, Nr. 123 (Juli 1911), S. 28—37.

11. Judaica.

RS 19e Année. — Avril 1911. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*) S. 129—159; — Précis d'allographie assyro-babylonienne (*suite*) S. 160—190. — Nöldeke, Th., Correspondance sumérologique S. 191. — Réponse de M. Halévy S. 192—196. — Halévy, J., Lectures erronées à corriger (Avis aux Suméristes) S. 197—200; — ΨΩΛΟΙ S. 201—206; — Etymologies comparatives S. 207—214; — Nouvelles prières des Falaschas (*suite*) S. 215—218. — Une lettre de M. Leo Reinisch S. 219. — Halévy, J., Bibliographie S. 220—240.

Canet, L., La prière «pro Judaeis» de la liturgie catholique romaine, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 213—221.

Epstein, I. N., Le Séfer ha-Maskil *dit* Séfer Hassidim, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 222—227.

Green, Max, Die Judenfrage u. der Schlüssel zu ihrer Lösung. Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Delitzsch. Leipzig 1911. VI, 119 S. Gr.-8°.

† Guttmann, Jac., Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia. Breslau 1911. XIX S. Gr.-8°.

† Guttmann, Jul., Das Verhältnis von Religion u. Philosophie bei Jehuda Halewi. Breslau 1911. XXXII S. Gr.-8°.

Hildenfinger, P., Actes du district de Strasbourg relatifs aux Juifs (juillet 1790 — fructidor an III) (*suite et fin*), s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 279—284.

† Kracauer, J., Geschichte der Frankfurter Juden im M.—A. Die polit. Gesch. der Frankf. Juden bis zum J. 1349. Frankfurt a. M. 1911. 46 S. Lex.-8°.

Régné, Jean, Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle (*suite*), s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 228—254.

Rogers, C. F., How did the Jews Baptize?, s. JThSt XII, No. 47 (April 1911), S. 437—445.

Schwab, Moïse, Documents hébreux du Musée de Cluny, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 294—296.

Schwab, Moïse, Les livres de comptes de Cerf Berr et de ses fils, s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 292—294.

Schwab, M., Un médaillon italo-hébreu, s. Journal Asiatique Tome XVI, 3 (Nov.-Dec. 1910), S. 499—506.

† Steinthal, Fr. Leop., Geschichte der Augsburger Juden im Mittelalter. Berlin 1911. 92 S. Gr.-8°.

Wolfson, David, Le Bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726—1746) (*suite*), s. RÉJ LXI, No. 122 (Avril 1911), S. 255—278.

Wünsche, Aug., Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch, s. ZDMG 1911, 1, S. 57—100.

† Zuckermandel, M. S., Die Befreiung der Frauen von bestimmten rel. Pflichten nach Tosefta u. Mischna. Breslau 1911. XXVIII S. Gr.-8°.

RS 19e Année. — Juillet 1911. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Iaïe (*suite*) S. 241—260. — Barth, J., Zur Textkritik der syrischen Oden Salomo's S. 261—265. — Halévy, J., Précis d'allographie assyro-babylonienne (*suite*) S. 266—337. — Delaporte, L., Notes de glyptique orientale I. Ibiq-adad, prince divinisé S. 338 f. — Halévy, J., Lectures erronées à corriger (Avis aux Suméristes) S. 340—343; — Nouvelles prières des Falaschas (*suite*) S. 344—364; — Mots bibliques méconnus (I: דרכמן, אדרכן, אדרכון (דרכון); II: נשתון, נשתונא) S. 365—367; — Notes suméro-hongroises S. 368—374. — Bibliographie S. 374—384.

Bacher, W., Un nouveau recueil poétique de Bagdad, s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 74—84.

Bacher, W., Pizmonim pour les jours de la semaine: un petit recueil poétique de Bagdad, s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 125—127.

† Buber, M., Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. M. 1911. 102 S. 8°.

Davidson, Israël, Notes sur l'article de M. Bacher: „Les poésies inédites d'Israël Nadjara", s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 85—92.

† Moore, G. F., The Covenanters of Damascus: a hithertoo unknown Jewish Sect, s. Harward Th Rev 1911, 3, S. 330—377.

† PASMANIK, D., Die Seele Israels. Zur Psychologie des Diasporajudentums. Köln 1911. XVI, 111 S. Lex.-8°.

POZNANSKI, SAM., I. Israel Gaon. II. Le commentaire du Pentateuque d'Ephraim b. Simson, s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 120—125.

RÉGNÉ, JEAN, Catalogue des actes de Jaime I[er], Pedro III et Alfons III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213—1291) (*suite*), s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 38—73.

RÉGNÉ, JEAN, Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du V[e] au XIV[e] siècle (*suite*), s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 1—27.

† SALOMONSKI, M., Gemüsebau u. Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah. Berlin 1911. 71 S. 8°.

SCHWAB, MOÏSE, Les manuscrits du Consistoire israélite de Paris provenant de la Gueniza du Caire, s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 107—119.

STRACK, HERM. L., P[e]saḥim, der Mišnatraktat Passafest mit Berücksicht. des NT u. der jetzigen Passafeier der Juden nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. u. erläutert. No. 40 der Schriften des Institut. Judaicum in Berlin. Leipzig 1911. 48 + 40* S. Gr.-8°.

WOLFSON, DAVID, Le Bureau du commerce et les réclamations contre les commerçants juifs (1726—1746) (*fin*), s. RÉJ LXII, No. 123 (Juli 1911), S. 93—106.

[Abgeschlossen den 20. September 1911.]

22. 10 11.







